



بسم الله الرحمن الرحيم

الآلهم يا سامع لطائف العلوم والمعارف ومفيض ذراخي
 العوارف ارحمنا بقايق الاشياء كما هي ونور قلوبنا بانوار انوار
 فضلك الغير المتناهية وصل على عبدك محمد الذي اوتي علم
 الاولين والآخرين وعلامة الطيبين الطاهرين واصحابه
 المهاجرين والانصارين والتابعين لهم باحسان الى يوم ^{الدين}
ويجد يقول العبد المستغيث بطرف البارعي جيب الله ^{الظفر}
 هذا اموي لطيف ومنهيب طريف من التمازج التي الفها حال
 له العتيق سابق صفته التدقيق المعترف بفضل الاقاصي
 والاداري مولانا جلال الدين الدواني والمفاضل الكامل البلاء
 على الاثر في الدنيا والدين حبيب الله السويل زبي الشهير
 زجان والخير الذي يراني في محل الشهير يا فضل الدين الذي
 من غير زيادة عليها في المسائل بل في غيرها من تقديرات
 الدلائل تحريث فيه عبارة لا يجازي لكونه لا اجد له تقديرا ولا
 لغاذا وسميته معراج الحكماء في مفيض العلوم والبه في التدقيق
 وبه لا هتلا الخفيق **علم** الكلام مستلزم واجب الوجود
 ليس بمبعد بالضرورة ولا كالحالات نسبة التعدد اليه اما

بالوجوب فيتمتع الواجب الواحد فيتمتع المقدر ههنا واما
 بالامكان فيلزم امكان عدم التعدد فيلزم امكان عدم
 بعض افراد ههنا فيلزم امكان عدم التعدد بالنظر الى مفهوم
 الواجب لا يستلزم الامكان عدم بعض افراد بالنظر الى مفهوم
 ان يتمتع عدم كل فرد بالنظر الى ذاته **فان** لا افضل ههنا نظرا
 شبهة ابن كونه على الدليل المشهور بالحكمة على التوحيد وحلها
 ان واجب الوجود لا يصح للعقل تحليل الى ذات ومعنى مصادف
 هو واجبيتها فلا يصح سدي عنها في ذاتها فصدق هذا للمفهوم
 هي نفس الذات من غير مصاحبة معيها ولا ينافي في ذلك كون
 هذا المفهوم محققا وكذا الذات غير محققا وانما جاز عدم العلم
 بالقياس الى واجبيته جاز بالقياس الى ذاته **اقول** انما يتم
 الدلائل ان ثبت انه لا يمكن تعدد مصادف هذا المفهوم الواحد
 مع لاحاجة الى التطويل ويمكن ان يثبت بانه لا يكون حلقه
 واحد مدخل في التعدد فثبت بالضرورة فيكون هناك امر لم ياتي
 فيلزم التركيب او عري فلا يكون واحد واجب الوجود لذاته
 ههنا **مسألة** العالم بجميعه حادث باجماع اهل الملل جميعا والاجب
 المحيوس خلافا للفلاسفة لان الاولين فيما يتقدمه ووقفه بما
 اليونانيين وهم في القول بقدوم بقول مشهور في الكتب مسطور

استدلوا بوجوب الأول أن وجد جميع مالا بدس في مجموع ولا
لهم قدم الاحتياج للتحقق وأن وقف على شرط حادث يفضل
الكلام لهم ويتسلسل **ثالثا** ولا تختلف لعدم إمكان التيقن
للافتقار فأن الزمنية إمكان لا يستلزم إمكان الزمنية قال شيخنا
الموافق بل يستلزمه لأن إذا كان ممكنا في الأزمان جاز وجوده في
جميع أحوال الأزمان معاه **ثالثا** هم كمن يأنكونه الأزمان لظهور الجواز
للاوجود في تلك المقاطع النقطية ولذا قال الدواني في كتب شعرب
كيف صدر هذا الكلام من مثل هذا الكلام مع القول بالمحييات
الغير القادرة قيل **لا** يمكن من جمل مالا بدس وسره بانه لو لم
معتبر في جانب المعلول **قلت** ذلك لا يمنع وجوبه فيما استيف
عليه يجوز إرادة الأمر بل الروا إمكان الزمنية إمامية وقطعية
وجوده الأزلي لا اللازم في **ثانيا** تختلف عن المعتزلة إمامية
مخبر الامة وقد تعلفت في كمال وجوده اللزلي قيل فتشوقت
على حضوره فقه ويؤكد في التمسك الثاني فأنه الزمان من جمل
العالم فيتعلى إرادة وجوده للتأهي وحكم الوهم بلا تأهي
كذلك بلا تأهي المكان وتقديم الحجب على الزمان ليس بزمان
كان تقديمه على المكان ليس يحكم في كيف وقلة غير فعل بأن
الزمان ظرف للجسمانيات المتغيرات لا للجوانب الثابتات
لنا

وأما في الدهر والدمر عام الزمان محيطه وتخصيص
الزمان بمقداره كتحصيل العالم الجسماني ولاستدام المكان
وأن **ثالثا** بأن الزمان موهوم فلا قدم قبل العالم وبالجملة
اختص بالحدوث بوقت الزمان وقت ذلك في التيقن وهذا سلك
دقيق سلك أهل التحقيق كالإمام الغزالي وغيره القضاة للأزمنة
ومحل من عبد الحكيم الشهرستاني وغيرهم من العقول العقيمة
ولا يمتنع الكلام بغيره وليس هذا قولا بالعدم الزماني فان القدم
ملاذول لوجوده وأما جواز مالا بدس كالأمامية شطرنج من التيقن
وأما ذلك التفسير على رأي من يزعم أن قبل العالم استلزام
أن ما ينشأ عنه منتهى كماله صواب الأوهام العامة إلى أن روى العالم
خلقه عنه منتهى وهذا زعم يشهد العقل بهناه وقد قدمنا
الزمان على وجوده ذاتي الزماني وأما القول بالحدوث الدقيق
فمن محترقات الباطل الدام وقد زعم كثير من العقلاء **ثالثا**
الشرط الحادث هو خلق الأرواح ونزول التسلسل في التعققات
لأها اعتبارية وتعلق العالق بالتعلق هو عينه وأن الاعتناء
لا يقتضيه عليه ولا استبعاد في كونه شرط لعدم المانع إمكان
المعلول واعتبارات العقل لا على علمهم ولا يبرهن على الأول
أن التعققات محصورة بين الأرواح والملاذول لا يكون غير منتزعة

لان الارادة ليست طرفا للسلسلة بل هي مخرج السلسلة
 باسمها ومخفون في جميع مراتبها وبسببها الى جميع واحدة
 وبالحكم من ايراد العلاقات على الارادة كلالا مستعدا
 على المادة **نعم** ان العلاقات لا يكون متغايرة في نفس
 لما بينها من القرب العلي بالمعاني فيجب التطبيق والمقاييس
 فيها بخلاف عمل النوات كالاختلافات فان حافظ نفس
 امرتها متى واحد هو منشأ الاختلاف على الثاني مثله
 سيما على المشهور من وجوب تقدم العقل على المتعاقب زمانا
 وان كان البطل مختارا ليستأنم كونه العالم جادنا على الثالث
 ان يتخذ كل امر ولو اعتباريا لا بد من سبب بالضرورة كيف
 وكونه يعملان لم يكن واختصاصه بوقت ترجيح المخرج وتخص
 بلا محصر ولا فرق في هذا بين الاعتباري والعيني لان
 تجزئه في العيني يستأنم سد باب انبثاق الصانع مدونه العيني
 الاعتباري **لا يقال** العرج هو الارادة لان ترجيحها ان كان لازما
 للعقلان الرجحان في الارادة ان كان عارضا كان عروضا علة
 لاحالة فيجب عنها ويسلسل ثم على اعتبار ترجيح الارادة لا
 حاجة للاعتبار بالعقل الا ان يقال ان ترجيحها متوقف على
 تعللها فيكون ترجيحها للعقل بواسطة تعلل آخر هكذا هو
 وتلزم

ويلزم التسلسل في العلاقات الاعتبارية وهذا رجوع الى المبدأ
 الثاني وقد عرفت حال الحق ان يتخذ امر اعتباري من غير
 ان يتغير حال الاعيان في انفسها اعني من غير وقوع امر فيها
 او ارتفاعها عنها غير معقول واذا كان الامر للاعتباري وجوبيا
 لا بد له من وجود امر عيني يكون منشأ الاختلاف حافظ لنفس
 امرته فيجب والتميز لا يكون الا بحال وضع شتت في
 وجوده كالأمر لا يمكن للاعتباري ان يكون له لو امكن تجزئه
 اعتباريا اصله وبراسه كان له الى العالم الواقعية سبيل نفسه
 ولم يكن متفلا في الوقوع على عينه فلا يكون اعتباريا بل
 حقيقيا وهذا ظاهر ثم لا يمكن ان يكون له ان لا يكون له المنشأ
 الحافظ له ولا لا فقلب الوضع والعكس الامر وصار المخرج اصلا
 والمستقل به وهو خلف وبالحال فالامر الصافي الذي يتخرج
 من العلة وقت حصول المعلول منها سمي تارة اوجيا او
 اوجيالا وكل من المختار عند وجود امر بالارادة سمي تارة
 او ترجيحيا او اي اسم اريد فانما هو اعتباري لا يدخل في
 وجود المعلول وانما يصح دخول الفاء التعقيبية في قولنا اوجي
 فوجد او اريد وكان باعتبار كونها محكية عما هو منشأ الاختلاف
 وهو استتمام الموجد والمبدء باستيعاج شرائط ايجادها وتاثيره

لا باعتبار نفس هذا المعنى الاصافي نعم ان جعل التعاقب عبارة
 عن حصول الحالة الشوقية للاجتماع كان لم يدخل في وجود
 الإرادة الصريحة لكن هذه الحالة هي الإرادة بالفعل لا بتقديم عليها
 هي القوة الإرادية وإنما هي إرادة بالقوة كما لا يخفى على من يفهم
 عن نفسه ويعتبر من وجدانه فاستحدثت الحروف التي
 حدثت لعل الإرادة كأنه تستلزم عن انبثاق الحدوث للصفة
 باستداره إلى الإضائة واستقر نسبه الحالة الشوقية إلى طرفي
 الفعل والترك بل يكون هناك شوق إلى أحدهما لا بعينه غيره
 معقول وإنما ذلك تردد وموقف وليس من الإرادة والعزم
 والاجتماع والشوق في معنى والمسوق في النسبة إلى الطرفين هي
 القوة الإرادية فإنها إذا انضأت إليها ودعى الفعل انبثقت
 الشوق إلى الله والعزم عليهم وكذلك لو عت ترك هذا ما يجد
 من نفسه وشأنه هذه بعين عقولنا من مدين بأن حال الغنى
 اعتنى شاهد الحق تعالى وقدس أجل وأعلى من أن ينحاسر
 إلى حال الحق الذي لا يقص وأخص من أن يطلق عليها اسم التائب
 إليها حقيقة أمرهم مما أبسط أعز أن ما ذكره صلوات الله
 في القوم معذرة ثلث من المقدما الأربعة الجواب عن دليل

الشيخ

الشيخ الأشعرى على الكبر التي سط من انبثاق أمر لا موجود ولا
 معدوم يكون العبد مستقلا به ويكون استناده إلى إرادته
 إليه لا يدخل لحدوث فيها وإنما هي قدرة الله خاصة لا بطريق
 الوجوب فيسبب بالكسب والفعل بالمعنى المصداق أو نحو إس
 لا يصاحبه الوجوب ولا يضافه الوجود **لا يقال** إذا كانت الإرادة
 سريرة مخرجها من إحرازها لا يلزم أن يكون لغرضه علة
 فإن الإرادة صفة من شأنها أن ترجح وقتها وقت من غير
 تخصص ولا يلزم من ذلك الترجيح بالإسراج بمعنى وقوع المكان
 بالإسراج بل الترجيح بالإسراج وهو جائز كما في طريق المار ب
 وقد جى العطشان لا أن تغلبه الجواز لترجح بالإسراج بطل
 دليل استناع التخلّف عن العلة التامة فإن حصل أنه لم يجز
 التخلّف عنها للمكان وقوع المعلول معها تارة وعدمه أخرى
 فإن كان لوقت الوقوع تخصص لم يكن ما فرضناه علة تامة
 ولا لهم الترجيح بالإسراج والالتزام بطلان الدليل وتجب
 التخلّف مطلقا عما لم يرتكبه أحد من العقلاء ولم يصح
 به واحد من الفضلاء إلا أن صاحبنا لم يرض أن يجعل المعنى
 الاعتباري المسمى بالإيجاز من العلة التامة جعل بمعنى
 عدم جواز التخلّف عن العلة التامة في الموجودات العينية بتم

بقصور انفعال الموجود عن الوجود لا عدم جواز الترجيح بلا
 مرجح بل مرجح بجواز بل وقوله فلم من كلامه تجوز للتخلف
 عن العلة بمعنى الفاعل المستبعد كجرح شرطي لا جازا ويصح
 جمع ما يتوقف عليه الاجاز وذلك هو العلم بالثبات للشيء
 عند الجهل لا ما اختار من المركب من تلك ومن الاجاز
 جوب التخلف في الامور الاعتبارية مطلقا وما يجهل بالتكليف
 فاما جرح الترجيح المذكور بالامارة خاصة كان ذلك خاصة
 لطبيعة الامة مختصة بها ويرى عليهم انه لو امتنع الترجيح المذكور
 في ذاته فكيف يقع القول بوجود صفة من شأنها ذلك وان
 لم يقع فما الدليل على اختصاص الامة به فان العقل لا
 يقتض عن تجويزه لغيرها من الصفات والمالات ايضاً
 ذكر منافع المرافقة ان الترجيح بلا مرجح هو سيطرة الامة
 يستلزم الترجيح بلا مرجح لامة احد الطرفين على الامة
 الاخر وتلقى الامة لهما على تعلقه بأكبر الا ان يلزم
 التسلسل في الارات والتعلقات **قلت** والقول الترجيح
 بلا مرجح في وقوع التعلق بناء على اعتبارية وان الترجيح
 فيه لا يسد باب اثبات الصانع قد ثبت ما فيه ولنعد
 ونقول ان ملا اعتبارية ومشتا انراهما ما وجود الامة

ومرجحاً

وحدهما فنلزم وقوعه في الازالة او مع وجود المراء فكيف كان
 علماً والحاصل ان الاعتباريات الانشائية لا يصح ترجيحها في
 شيء يتوابعها هو منشاء التعلقات ولا كانت ممازجة عن مساوية
 غير مدركة فيها فكانت مستقلة بالتحصيل ذات حط من الكمال
 هدف **ثم** لم يثبت التعلق شرطاً او علة لا ترجيح الامة وقيل
 ان الامة ترجح لذاتها طرفاً ودون طرف ومقتا دون وقت مع
 استواء فنيها الى الطرفين والواقين من جرحها الى العلم بها
 لذاتها كان السوال بلم رجح هذا دون ذلك اعتباراً **استدل**
 عما نقاه القائل من اصله لم يلزم الترجيح بلا مرجح الا في
 مع الترجيح الذي هو امر اعتباري لا محالة ولحق ان التزم
 ذلك لا مجال له ايضا ولو قيل بان المرجح الترجيح في الامة ايضاً
 كان اللازم هو التسلسل في الترجيمات وورد عليه ما ورد
 على التسلسل في التعلقات وقرر بعض الفلاس ذلك بان
 كما لا يقال له اوجب العجب هذا دون ذلك ذلك لا يقال له
 تعلقت الامة بهذا ولم رجح هذا دون ذلك فكيف كان لا
 يجب ان الذي غير عقل ذلك ترجيح الامة بل لو كانت لا
 رادة مما يجري فيه التعليل والسوال المذكور لم يكن الامة
 بل مبنية اخرى ووجه المحقق الذي بان وقوع هذا

الطرفين من جهة واحدة فينبغي في تساوي نسبتهم الطرفين الى
 ذات الارادة والقياس على الجاهل ليس بشيء فان الاستيعاب
 عن الاقتضاء ولا يحال فينتهي الى ما يكون مقتضا للذات وينقطع
 عليه السؤال فلم فلا تستلزم النسبة الاستيعاب الى الطرفين في الارادة
 فان تعللها كمال الطرفين يمكن ولا يمتنع تحقيق الاختيار بمعنى
 صحة الفعل والترك الذي ينته الممثلون فتعذر له ارجح الموجب
 هذا وذاك ينبغي بان ذاته للذات يقتضي هذا وذاك
 ولا يجري شبهة الاختيار بعد تسليم إمكان تعللها بالطرفين على
 الوجه ان تعلل الارادة باحد الطرفين شرع في الواجب ثم يترتب
 وحاشية ولا يعقل ذلك فيكون مختاراً ليعبر منه الفعل بالترك
 نظر الى ذاته وتكاد ارادته ولا يمكن هذا كلامه ولا عليها عليه
 الا ان لوهم ان يتوهم انه لا سافات بين تساتي نسبتهم الطرفين
 الى الارادة وبين رجحان احدهما اي وقصورهما ان التساتي
 انما هي قبل الوقوع وعنده يرتفع التساتي فكان الارادة ليست
 بمقتضية لذاته للتساوي والرجحان وينتج لها على التساوي
فتعذر هذا مما المعنى لولا جلاله في سلك العقل اصلا فان معنى
 تساوي النسبة عدم الاقتضاء لتساوي الطرفين ورجحان هذا
 الطرفين ساهوا اقتضاء ما لا يعقل ان يكون بشي غير مقتضى

في ذاته لا مقتضى مقتضى هو بلا انضمام ضيقه اليه اياه وارجح ذلك
 كما لا انقلاب بين المواد الثالث وارتفع الدوق عن احكام العقل
 وجاز وقوع الممكن من غير موافاة شأب شأب الصانع
 وتقدس واهلك تقدرت مما درست وعلمت من تحقيقا تم
 ان الترتج بلا مرجع بمعنى وقوع الممكن للاسبغ في جاز الفعانا
 الا عند صاحب الموضع في تنهاه في الامور للاعتبار في خاصته
 واما الترجع بلا مرجع فهو بمعنى ايجاد الممكن بلا موجد على التقا
 وبديهة ومعنى اختيار الفاعل الفعل على الترك بلا دفع يدعي اليه
 جاز عند نقادة الغرض عن انفعال الغ ومعنى اختيار واحد لا يرب
 المتساويين في ذاته في ترتيب العرض المخصوص عليها جاز كما
 في طريق الجارب وقد جلي العطفان ويجوز ايجاد الممكن من غير
 اقتضاءات الموجد ولا ارادة لذاته لهذا لا يجادل مع مقتضى
 نسبتهم لا يجادل وعلمه اليها جاز ايضا عند جهن الممثلين خلفا
 للمكافاة ومعنى اقتضاء ذات الموجد جهة اوسع الارادة ايجاد
 في وقت وعلمه اوعده اقتضاء في وقت اخر غير جاز لما تقتصر
 من ان مقتضى الذات لا يختلف ولا بان اقتضاء ذات الممكن
 الموجد في وقت وعدمه في آخر لان الفرق بدليل ما بين الوجه
 ولا يجادل والحق عندني ان هذا الوجه هو مرجع المعنى السابق

عليه الذي جوهراً جوهراً المستكين والى عدل عنه كثير من محققين
 كالذي في طاعة التسك في حق هذا المعنى بطريق الحارب وقد
 العطفان ذلك كله الان مشاوي الطريقتين والعقد جوهراً
 جميع الوجوه والمهمات فرباً وبعدها يستمر ويستمر وكانها
 معاً وتقبلين سواء محال ان فرض وقوعه منع اختيار العصف
 هذا ما ليس به من رتق في هذا المبحث الغامض الدقيق والله ولي
 التوفيق والهادي الى سوله الطريق فلان رجع القدر بر الجواب عن
 اصل الدليل فتقول ان راجعاً منقوض بالحادث اليومي والمقتضى بان
 الحادث مستقلة الحركات سرمدية متعاقبة معدلات بعضها
 لبعض يحوّل التسلسل فيها لا يحوّل لغيره مثل ذلك في اجزاء العالم
 باسرها فلا يلزم القدم التخييف في حقها بل السكون في ما يجنبى
 وقد قال بذلك بعض المحدّثين من المتأخرين ونقل الداعي
 عن ابن تيمية القول بان في العرش يثل اسمع كى من اعلا ظلم الحجاب
 كان من الحصة فاضطر الى القول بقدم فوج العرش لان عرشه
 الاربعة وقد قدس ودعوى ان المعدلات لا تتسلسل لا بد
 استعمال ذات عزومتها عظمة على ما قد تميزه لا تتسلسل تلك الاخر
 سرمدية فيلزم قدم المادة وموجع الحركة تحكم ويمكن ان يجعل
 الدليل الزايعا عن لا يجرى التسلسل مطلقاً فيدفع العنق

فخامس

وخامس ما يدعى عاكماً باطل لا ما قبل من ان العقل موجود قديم
 ماضى حادث لا اول لها غير معقول لان القدم متقدم على كل
 حادث فكيف لو احاك يتقدم فيه على جميعها بل يترتب لذلك بل يترتب
 الوجود ونشأه قياس غير المتأخر بالمتأخر او عدم الفقد بين
 الكل والجوهرى فلا يردى وبالحمل فحادث كل شيء لا ينافي بقاء الكل
 ولا يتقدمه على كل فقلنا عن قديم اخر فان وجود المطلق يتعطل
 بتوابعه لا يزل ولا يلا ما كان نوع الانسان مستقر من ذلك او عليه
 السلام الى انقراض العالم ولما استقر ودام فقيم الحيات وتقلب
 الذين بل لا يبرهين ابطال التسلسل جارية في المقادير
 ايها اما **التضاد** فلا **ثبات** **الاعلى** **الاسفل** من سلسلة من سلسلة
 صاعدة او نازلة يتكافؤ على السابقيات والمسبقيات
 فيما فوقه والى من الصاعدة وما تحته من النازلة ويقع في اللب
 مسبوقية بلا سابقة على التضاد وعكسها على المتأخر بلا
 متأخرى ولا يغير نقصان السابقيات على الاول بسابقة اللب
 فالحال ليست بالمسبقة لما فوقه بل بكونه نقصان المسبقيات
 على الثاني مسبوقية فالحال ليست بالسابقة لما تحته بل بكونه
 وما تحته على الاول وما فوقه على الثاني لا يدخل في النسب بين

احاد السلسلة التي يجب تكافؤها وقسرها على تلك السلسلة من
 الالاء مضاعفات من زينة فانه عدد الاولات والنبويات يجب
 ان يكافئها بينهم والمداخل في ذلك لا يوت بالقياس الى ايمانهم
 وكلنا اذا تاملت سنة لم يدخل في ذلك نبوة بالقياس الى ايمانهم
 فسمعت ما فهم ان التقايف للنجوى في السلسلة الغير المتنا
 هية من الطرفين واما الالاء بان قصته التقايف ان يوجد
 لكل واحد ما يضافه وسبقية المداخل الى اغانا يضاف
 سابقة سابقة وسابقة في التايف انا ليكن في مسبوقية
 مسبوقه فلم يوجد نسبة بل كما فية الى اصلا والتساوي
 في العدد اغانا بلهم في المتنا في صفة لزوم القصة المذكورة
 لا الالاء في كون ستم كما سكارف لا انا امكن بارله كلف من
 عدد ندم من اخر انا متساويين بالصفة سواء كما تاملنا
 هذين في شتا صاين **واما التطبيق** فظاهر فلما ان يقول
 الاجري فيها التطبيق لعدم اجتماعها في التطبيق العملي الاجلي
 لا يقتضي الاجماع والمسمى غير يختلف لعدم وجوبها فاني
 جرد عن التعاقب من الوجود في نفس الامر وتساوي الكل
 والجزء باطل بالبدية في العدد وجمهه كانت احاد او متعاقبة
 والحد

والجملة فالموجود في كل زمان واكان واحدا ليس الا كذا الموجود
 في جميع الازمنة عدد بالصفة وعمل الزمان بجملة عددهم في التا
 يبات في وعاء الدهر كان الثابتات معا في المرد والما غير
 هرا كالتصنيف والتصنيف والعرضي والوسط والطرف
 ونحوها فاعلم بل يقول وجود الغير المتناهي بان لم يكن متنا
 كالنفوس انا ملقة عندكم سيطر بالتطبيق لا امكن فخرج جليلين
 متفاوتين بواحد او جمته فتم التطبيق بينهما اجمالا في
 للترتيبات **فان قيل** التطبيق الاجلي يكفي في الترتيبات لان
 انطباق المداخل الى المداخل وانها يستلزم انطباق جميع الالاء الى
 نظامها كما يحل المندرج على ما كلف من الحصر
قلنا لما كلف التطبيق الاجلي فيليك في غير الترتيبات ايضا وان
 لم يكن بمعنى انطباق المداخل فان فزع التتابع اجمالا صاين
 اتمله واما ذكره الحق الذي في من ان لم يتم الانقطاع في غير
 للترتيبات على تقدير يكون في السلسلة اكل واحد ليس باثره
 يثنى من السلسلة كمن منوع لان تلك الزيادة يمكن ان يكون في
 الاوصاف فلا يلزم الاشتهار واما في الترتيبات فتقبل التطبيق الى
 في اجماله لا متناهي والتوقع في الاوصاف لا متناهي النظام فندفع
 بما ذكره ايض من ان العقل ان يفهم الالاء متتالية حتى يفسر

1137

كلف لا يقال فالجاء الى ان المزمع من فرض الترتيب الامن لا يتأخر
 الا اذا لم لا نقول هذا الفرض لا يستلزم زيادة ولا نقصانا
 في احاد السلسلين وانما هو يظهر خلال السلسلايين كما يظهر
 في الرياضيات امور غير واقعية ليظهر ليعمل الامور الواقعة
 كما قالوا في جنات مساواة زوايا المثلث لتاثيرين في فرضنا
 اخراج احد ضلوعه كانت الخارج مساوية للداخلين وهي
 مع التي يجنبها وهي لا يجرى بها المثلث مساوية لتاثيرين فيخرج
 المثلثين منها يخرج جميع زوايا المثلث مساوية لتاثيرين وكلا
 لم يكن مساوية لتاثيرين مساوية مع ان من المثلثات ما يستحيل
 اخراج احد ضلوعه كانت المثلث الفرض داخل ذلك الا فلا لا
 لا يتوهم للمع بان الحال العادل من اخراج الخطوط الخارج بان
 بثبوت المدعى على فرض لا يستلزم بثبوت في نفس الامر لا قطع بان
 ذلك الفرض لا يخل في زيادة الزوايا ولا نقصانها او اكثر من
 الهندسة والخطية منبثقة على ذلك كالدوائر والخطوط في الهيئة
 بل يكون من الجديها انهم كما بطل الحكاية وبطل الحركة عديم للبل
 العلوق حيث يفرض نسبة المثلث في الى الملة الاولى كنسبة زوايا
 الحركة في الحكاية الزمان الحركة في الملة الاولى وكلما استبدل في
 المثلث الثاني الى المثلث الاول كنسبة زوايا الحركة عديم للبل الى زمان

حركة

حركة وفي المثلث الاول حق يلزم كونه الحركة مع العادة لكي
 لا مضر وقد اورد عليه المتأخرين بمثل ما مر وهذا الى العلم
 انهم من فرض النسبة المذكورة وبما كان وجود الحركة
 والمهاويين على تلك النسبة محالا **والجواب** عنه ان
 هذا من قبيل الفروض المستعجلة في الرياضيات فلا يقع بل
 ما ذكره في البرهان السليبي فرض خطين غير متساويين
 على هيئة ساقين مثلث من هذا القبيل لانه لا يمكن ذلك كما
 في سطح غير متساوي الطول فقطعوا المتغير يكن في امثال ذلك
 ان ذلك الفرض لا يقع فيه استحياله المفروض لا يقال ان
 على انتهاء الجسم بالزمن فرض غير متناه لانهم من حال الانا نقول
 معنى الفرض المذكور ان معناه حقيقة صادقة وهما في ما يستلزم
 على هذا الفرض محال او محال والبرهان في الجسم كذلك او نقول
 الفروض المذكورة مع فوات لاجل ما يقع منه ولا يتغير هو
 بها في ذاتها ولا صفاتها بخلاف الفرض المذكور في الجسم هذا كما
اقول ولحق عديدي ان امكن الفرض من عدم من انما لم يغير
 هو فيه بل يدعى في انما المثلث في تمامه مع استحياله في كماله من
 الشئ ومنه حركات القتاديين والحقي ان غاية الاحكام الواقعة في
 عالم العقول ما لا سبيل للاشارة الا لا يشيخ اذا وضع محال على ان

يتصور ذلك فاما بعد ذلك بحسب الاوامر لا يجب ان
 الامر والمعرفة في الفرض المذكور ان يقال لو كان كذلك لكان
 في فرضه كذا والى ذلك باطل لا يستلزم الى ذلك والى ذلك
 الجواب لا يمكن فرض وقوعه بغير جزئين او على ملحقهما
 نحن منه فرض مطابق للجهتين في الخارج محال لعدم امتياز
 احادهم بهما عن الاخرى ولو وقع لهم وقوع كل واحد بالذات
 متباينة ولا حتم معاوية يكون شيئين ووقوعه فيهما
 متبئين في الحقيقة كما بينا وذلك لان الثاني من السلسلة
 يكون اول لجزء الثانية يجب ان يقع بانه اول السلسلة الذي
 هو اول لجزء الاولى ولكنه ثاني لجزء الاولى بانه ثالث السلسلة
 الذي هو ثالث الثانية وهكذا هذه الفرض لا يمكن في المطلوب بل
 الممكن هو المطابق للعقل الاجمالي بمعنى ان العقل يحكم بان في كل
 منها اول وثاني وثالث اما بعد ههنا من الريب فان تكافؤا
 بان يوجد في كل ما يراى من الاخرى لهم شأنا مما لا يلزم
 انقطاع النقص للعقل ان يفرض في جزئية ثبات
 الريب المذكورة بان لا يحل هناك اولا وثانيا وثالثا وما بعد
 كما يفرض في التثنية مثل العشرة اول وثاني والعاشرة الا ان عدم
 التام في جميع التفصيل في لحاظ التعلق بقصور العقل عن ذلك

لا تكون متنها في نفسه فظهر ان هذا الحق من الخاطا يمكن
 للعقل العالمية وكلها هو ممكن لها ان ليس لها عندهم حال
 متقن بل يقول عرض الترتيب لتلك الاحاد بوجه من الوجوه
 ممكن في نفس الامر ولا اقل من الترتيب بالشرف فيما بين النفس
 على اعلوا وكما لا فضلا فاذ فرض هذا الممكن وانما يظهر
 لزوم الجمال ويقول انه غير لازم من فرض الممكن بل من وجوب
 غير المتتابع على ساق ولا يلزم في نفوذ فلسفةهم وعلى هذا
 الفرض يمكن ارجاء سائر البراهين نعم بعضها مدخلية ولكن
 ذلك لا يدفع الاوامر والحق على برهان الوسط والطرف
 فنقول محله على ما ساقه الشيخ في النفاذ انه ان رقت امر
 بلا نهاية كان ما بعد الاول وما قبل الاخر كلها او ما طابا بل
 طرف وهو محال بحكم التقاضيف واعتراض عليه الحق الذي
 بالنقص بالحرية العقلية فان اللزوم من الحركة عندهم هو الوسط
 ولا طرف هناك الا بالاشارة والبيان بالاراد من الطرف اما
 مالا يكون وسطا اصلا فذلك ليس بعين ان لا يلزم شيئا
 لان ابن البراءة اصلا وان اراد انهم فهو متحقق هناك و
 الحاصل ان عدم الاشياء الطرف لا يكون وسطا الا برب التسلسل
 بل لا يكون عينه فلا يتحقق الاستدلال ولا التنبية به عليه

برهان على الفرض

اذ ليس بطلانه ايجل من بطلانه فمن لا يعلم هذا لا يعلم ذلك
قلت فلا سداد لعل بطلان التسلسل العلل بل من محقق
 ما بالعرض بدق ما بالذات كاسانه الحق المحقق قريب
 الماحذ من الوسط والطرف ثم نقول ترتب النفوس باعية
 ارضية كدور كائن في جريان التطبيق ولكن البراهين غارة القدر
 الزيادة واقع كالمعلم والمعلوف وجعل نفوس كثيرة وقعة
 لا يدفع التطبيق بين لعل بان يوجد لعل الحادثة في اليوم من
 وفي الامس من جهة اخرى ومقارنات احاد الجمل لا يحل كما هو ظاهر
 للتأمل بل نقول يجري هناك التطبيق فيها بين الاحاد للترتيب
 يصير نفوس الاربعة المتعاقبة وايضا وجهد نفس اخرى معها
 بل نقول ترتب العاقلية اليها قام ايضا اذ نفس كل من متوقف
 على نفس الاربعة المتعاقبة للوقعة للوقعة ويكون التوقف على سطر
 بين الاربعة ولا بد ان يمر بجهة لا يصرنا اذا التوقف بين النفوس
 المحققة كاف ولو لم يسطر قال المحقق الذي انهم لا يقعون
 بترتيب النفوس المتوالية الى غير النهاية متدريج المثلث السقا
 بانقرض الا فساد الاستانبة بل كحركات المنقصة في القرائات
 الصلابة المنقضية لظواهر ان العامة فخر في انسان بالتولد
 ويكون مؤيد بجواصية يقدر بها على استبطاط الصانع التي هي

الهيما

الهيما والنجح فحينئذ ذكرتم المبدء من الشر في زكري في كتابه
 المبيح بغير التفرع الالهية كقيته من ذلك هذا الانسان مفصول
 ذكر ان هذا الادم الذي ينسب اليه ليس حادثة بالتولد بل بما
 لتولد وان التولي سابق عليه بادوات فلا يتوهم عليهم اذ ان
 لان سلسلة التولد عندهم متناهية غاية الامر انهم يتبعون
 سلاسل غير متناهية كل منها متناهية هذا كلامه **قلت** انظر
 الافراد باسمها في قدم النوع لان ما قبلت قدامه استمع عدمه
 وقد قالوا ايضا ان الارام في الكليات مساوي للضرورة بل
 نقول وجود العاقلية المتناهية مطلقا لا يتلزم ترتب لان المجموع
 متوقف على ما سقط عنه واحد وهو على ما سقط عنه واحد
 آخر وهكذا وايضا المجموع الغير المتناهي جزء واحد واثنان
 وثلاثة وما جدها في سلسلة من الواحد لآخر مما فوق
لا يقال هذا قول بتركيب العدد مما تحت وقيل بطول كسب

لا بعض ثلاثة لا تحسب من العشرة مركبة من اربعة وستة
 بل من الوحدات التي هي مبعث التسعة واليوس العدد امر ابد
 لوجود الوحدات التي هي مبعث التسعة
 على الوحدات هو بمنزلة الصورة له وقد مر في الاربعة الاوسط
 الجواني بان كل جلد عباد عن الوحدات التي هي مباحها
 بشرط التقاء وحده اخرى مع نظيره عدم تركب العدد من الاعمال

والقول عن ارسطو محمول على ذلك على ان العدد سواء
اعتبر فيه جزء صورته او لا امر اعتباري وكل ما في السلسلة
للدرجة وهي جزء من العدد لا المعبر عن مع العاين ولا
شك انه اذا وجد معروض في الثانية وجد معروض في الاثنين
بالضرورة فانما اذا وجد زيد وعمر فيكون فلا بد ان يوجد زيد
وعمر في زيد وعمر ليس خارجا عن زيد وعمر وبكم ولا
غيره فيكون لاحلا فيه لا يقال ليس هناك لا الاحاد واما
المجموعات فهي من اعتبار العقل لا ان تقول من البنية انما
وجد وب كان هناك ثلثة موجبات متغايرة بالذات
اوب جميع **اب** كمالا وقد بني المحققون صدق الكثرة
عن الرجل الحقيقي على هذا الوجه هو ان يصدق عن مجموع
الواجب والصادر الاول في ثلثة لا يستلزم المجموع والصادر
وحته الى الامور الاعتبارية والصادر الثاني هو ان
لو سلسلت المركبات الى غير النهاية والعدد المستقلة الى المجموع
اما نفسه واما جرة واما خارج عنه الى اخوه اذ كرهه مبني على
ان المجموع متغايرة لكل واحد ان كل واحد له جملة في السلسلة
هو الى الحد الذي فيه هذا ما قرره الدياني ومفاده ان العدد
ليس جزء صورته وان ذلك يستلزم تركيب العدد القوياني

من

من التناهي وان مجموع الاعداد من الاعداد موجودة ودخل
في المجموع الذي قوة سره رتب العدد مما يختار الا وقد ثبت في
كل من هذه المقامات اما الاول فقد لا الفاضل القوياني العدد
يجب ان يكون له صورة لدرجة لان الوحدة كيف عند بعض وليس
المقولات على ما حققه الشيخ والمجولات الكثيرة يصدق عليها
الوحدة لوجوب صدق الكل على الكثيرين افراده فكيف يصدق
عليها العدد الذي هو من مقوله الكم ان يصدق الكل على الكثير
من افراد صدقات مقدرة لا واحد فلا يقال لزيد وعمر
وبكر انسان بل ناس ولا يقال للمجموع لاجزائه جز فلا يستحال
في صدق الكم على المجموع كيف والصدور انما ليست بكم فلو تفر
لصدق الا لا كره على المجموع واما الثاني فقد اورد عليه الحق
المروي ان العدد محمول ذلك التقدير وجعلت من حيث انها
معرفة للهيئة الاجتماعية لا وحدات مختصة كيف والعدد حقيقة
محتملة ولهذا وان مختصة بمحصن الوحدات ليس كرقم وتقسيم
ان ههنا وحدات مشتركة على الهيئة الصورية ووحدات من
حيث انها معرفة ووحدات مختصة لم يختص بها الهيئة
وخواصها من خواص كل وحدة وحدة وكلاهما هو العدد عندنا
اعتبار الجزء الصوري في الثاني انما تقديره على الثالث كثر

مختصة والواجب وحدة مختصة لاكثره ولا عدد فدخل الوجدات
 المختصة في دخولها في العدد لا يستلزم دخول الوجدات المختصة
 فيتركب ويلزم دخول كل وحدة فيه مرفوع مرة على الاندك
 ومرة في ضمن المجموع وتركيب الثلاثة متلا من اجزاء غير متناهية
 اذ على ذلك التقدير يكون المجموعات الثلاثة الى اصل من الوجدات
 الثلث جزء وكذا المجموعات الثلاثة الاخر الى اصل من هذه
 المجموعات ولا يتوهم ان الهيئة الوجدانية لا يمكن ان يكون الكثرة
 المختصة ضرورة استلزام تعدد المرفوعين فقد والعارضة ان
 مرفوع الهيئة مرفوع اقترافي فليس في نفس الامر لاكثره وحدايته لقول العقل
 بغيره من التحليل يتفرع عنها هذه الهيئة على تباين
 سائر الاعمال في لانتزاعية هذا كلامه اقول لك انك تسأل
 ما الذي بالوجدان من حيث انها مرفوعة ان ارد لها ذات
 المرفوع في الكثرة وان ارد لها الذات مع المرفوع في
 الاقول بدخول الجبر الصيغ وان ارد لها الذات بشرط المرفوع
 فانما ان يتوهم المرفوع بشرط النفس الذات فهو معتق
 او شرط الصدق في مفهوم العقل عليها فيلزم ان يكون صدقه
 عليها عن كونها مرفوعة بشرط الذات لا ليعمل ان
 ارد لها مصادق الحكم بانها مرفوعة بحيث عندها اما ذات

المرفوع

المرفوع التي هي الكثرة او ذات مع قيام امر لها كما ان مصادق
 مفهوم الكاتب ذات زيد مع وصف الكتابة فيرجع الى العقل
 بالصدق العرفي على ان الذات مع الوصف يعين فيها الترتيب
 بان المراد اما ذات العقيد او مع العقيد اربع التقييد فالاول
 هي الكثرة ولا حول ان يلزم فيها التركيب واما جعل الذات
 من حيث المرفوع عبارة عن ذات غير ذات الكثرة وجعل
 التقدير الاعتباري عنوانا للتقدير الذاتي كما في الهيئة بشرط
 لا وبشرط ولا بشرط حيث امتنع الاول دون الباقي بتركيب
 تحت بعض كبره عن امره كما تربي لا يقال المراد العقيد با
 المعنى المعتبر في الشخص عند التقدير على ما قاله هذا الحق
 في بعض تعلقات الهيئة بشرط شيء فيصدق على ما يكون
 كل من العقيد والتقييد داخل فيه وهو الفرض وما يكون التقييد
 داخل فيه دون العقيد وهو الحقيقة وما يكون العقيد داخل
 فيه دون التقييد وهو الشخص عند من زعم ان الحقيقة
 الشخصية مركبة من الهيئة والشخص وما يكون كل من التقييد
 والعقيد خارجا عن عارضا وهو الشخص عند من ذهب
 الى ان الحقيقة الشخصية هي الماهية النوعية معروفة للشخص
 والحق ان الثلاثة الاول امور لها سائر والموجود في الخارج

هو الرابع قلت يريد علم هذا المقدم بين ان ما لا يشترط
 يكون عين ما لا يشترط اذا لم يوجد عندهم هي الطبعة الكلية
 وليس هذا الامر في سيمي بالمتخصص والتفاير انما هو محجب
 الا ذلك دون المدرك على ان التردد المذكور يجرى فيه
 ايضا **باب** عما ذكرنا بعض الافاضل الذين يعتقد علمهم
 بان الهيئة ليست شرط للعقد وفيه العذر ولا يكون المبتدئ بل
 الوجبات بعد اجتماعها ومنه من نوع واحد لها صارت
 حقيقة عددية لان الكثير عما هو كثير ليس موجودا واحدا
 فلا يكون حقيقة والذات لا تحصل بل لا بد لها من نوع جديد
 وهذا الحكم عام في كل مركب لانه لا يكون حقيقة محصلة من
 عرض نوع واحد طبيعة كانت او اعتبارية وحاصل اختيار
 كونه الهيئة لاجتماعه شرط التحصيل حقيقة وكونها ذاتا
 واحدة كما في مسائل المتأخرين المركبة **اقول** الشرطية للتحصيل
 بدئي الدخول غير معقولة الا ان يرجع الى الشرطية للحصول
 ان ليس لاعداد الهيئة الا المادية والصورية واما الهيئة التي
 كسيت في المتأخرين المركبة فاما علة عن ثلاث في الاجزاء الثلاثة
 ونماها بحيث يحصل منه كيفية مزاجية معدة للوضوح
 صورة من غير بطنة بوجه الاجزاء المادية كاللصك في الخلف

السكنج

في السكنج وللصانع المولى في هذا المعنى وهيئة وضعية
 خارجية خارجة عن حقيقة المركب شرط لوجود الصورة الباطنة
 واما عن اقتراح المادة والصورة وحلول احدهما في الاخر فانه
 امر انتزاعي منشأه نفس حقيقة المادة والصورة اذ لا يتصور
 وجود الصورة بدون المادة وهذا الدخول في التحصيل لا با
 اعتبارها هو منشأ الانتزاع واما عن حالة وضعية فيما بين
 الاجزاء المادية لا تكون سببا لحدوث صورة غيرها كاهيئة التا
 ليفية السريية والهيئة لاجتماعه للاحاد العسكرية وهذه
 داخل في حقيقة المركب عند المجدون التركيب الجوهري من الخلق
 وهم الاشياء في ذاتها خارجة عند غيرهم ففيل امر اعتباري
 ولا اعتباري هذا عند في هذا هل لعقل كيف وجدته با بعد
 حدوث الاحاد الحقيقة وايضا المذكور في لوجزة الاعراف
 النسبية فاما ان لا يكون الاربعة وقيل حقيقي وعلى الاول
 ان جعل شرط التحصيل السريي وتوجد له عند السريي
 معه الوحدة لزم كونه السريي فهو ما اعتبره اعرافا لا
 حشاشا في امره على هيئة السريي لكن لا من حيث كونه واحدا
وعلى الثاني يلزم عينية على الاعتبار الاول كونه الكائن
 بالقياس الى ذات الانسان ووجوده في الاجتماع على الثاني

فما اعتبر حال العدد عليه على التقديرين ولا اعتبار به على
الحق الصريح ان العدد لا يثبت فيه هيئة اجتماعية خارجية
ولا لا يمكن الواجب الممكن ان يثبت على الهيئة فيه اما الحماطية
محمدة والوحدات اذا لوحظت بلحاظ وجودها في اجمالي كانت
عددا واما اذا لوحظت بلحاظ تفصيل كانت كثيرة او اثنان اعتبر
عن بعض الوحدات بدش انعام امر اليها واما تحققت هذا
فاليك الجواب ان تسمي العدد حقيقة محصلة او غير حاصلها
حدثت للوازم المجتمعة كالزمنية والضرورية والناشئة رينا
قضية وجرها فلك ان تقول اذا كانت الوحدات المحصورة
جودة فما المانع من ان يثبت لها تلك اللوازم وان قيل
اللازم الواحد يقتضي وحدة اللوازم ولما الكثير من حيث
هو كثيرة فاما يقتضي لزم كثيرة قلت لو لم يعرف وحدة
واحدة وحدانية للكثير اتصال اللوازم العددية كلها
من لوازم الهيئة وقد تعرف ان لوازم الهيئات كلها امر
اعتبارية فيكون اعتبارها ما ينشأ عنها الوحدة الحماطية
فوما ذكره المحقق من ان دخول الوحدات المحصورة اعم من
تمام العدد لا يستلزم دخول الوحدات المجتمعة فيه الزيادة
انما لا يستلزم دخول الوحدات المجتمعة من حيث انها مجتمعة

وذلك

وذلك انما يرجع الى ان في دخول وصف الاجتماع لا ذات الوصف
ففي دخول العدد فيها فورة لاجل علم دخول ذلك الوصف في
الى القول بدخول ذلك الوصف فيه فلا بد من جميع اجزاء شي
في شي اخر مع وجود امر يراى في ذلك الاخر يستلزم دخول الكل
فيه ضرورة وما ذكره من دخول كل وحدة مرتبة اعلاها من
من دخول المجموع مع الوصف وهذا اللازم في نفسه نظري
ولذا قاله القائلون بتوكيد العدد من الاعداد المتداخلة
واما الجورحات الغير المتناهية فما على التثنية الاولى منها اعتبار
لا اعتبار جزء واحد منهما مرتبة وسيجي فيه كلام ولزم ان
وليس لم يفسر احد من وجدها انفسها **الحال** مشترك
وما ذكره في دفع الشك من ان عرض الهيئة عرض انشائي
يمكن ان يناقض فيه بانه ان كان منشأ انشائيا امر انشائي
في الخارج على ذات الموصوف المتفرع هو عند ذلك في التثنية
الواجب والممكن والتثنية الواجب تقا والموجود والعرض محال
وان كان مقتضى ذلك الوصف دخول ذات الوصف في شيء
يستلزم دخوله منشأ تلك الهيئة فيه فيلزم دخول العدد في
عدد اخر لان يعتبر دخول ذلك العارض الانشائي في
العدد بنفسه لا بعنائه انشائيا فقط هذا ما ينشأ في هذا المقام

واما المقام الثالث اعني كونه الجبرع المركب من الواحدية

او الاحاد موجودا واحدا في الجبرع الذي ذكره فقد بحث فيه
 المحقق الحارثي فاما لان حيزية الجبرع لا يكون الا بسلطة
 حيزية عدده لعدده لا ينقسم من ان الحيزية والكليته من العرض
 كالألية لكم ولم تثبت حيزية العدد للعدد وسواء اعتبر الحيزية
 معه دخلا او غير مصاحبة عرفت وايضا الجبرعات المذكورة
 امور اعتبارية لان كل واحد من الاحاد الغير للثنائية حيز من
 الجبرعات الغير للثنائية مرات غير متناهية ولا شك ان كل
 متجزئ حيز من متجزئين بدلا على اعتبارية الكل فضلا عن كون
 الاشياء الغير للثنائية اجزاء مرار غير متناهية **قال** ولا يخلو
 ان يقال ان التطبيق من غيره من الأدلة تجري في اللوازم و
 المرفقات كما تجري في العلل والمعلولات ولا شك ان العدد
 الغروي في سائر مراتب التثنية في الجبرع الاول يستلزم الثاني
 وهو مستلزم الثالث وهكذا **قلت** في قوله الحيزية الكلية
 من العرض الادلية لكم مساحمة والمراء ان الكليته من العرض
 الكبر لا لا الحيزية من حيزية اعني المدونة ولا فظا
 مقتضى ان لا يتحقق الحيزية والكليته في عالم الارتفاع اصلا ثم
 الظاهر ان ذلك قول الفلاسفة القائلين بوجود الكم المنفصل

وكلام

وكلام المحقق الذي في سبقي على ما اختاره هو هذا الحق
 في حيز من الرسل القلبية من كونه العدد اعتباريا والى
 اعرض عن العدد ونقل الكلام الى غيره منه والحق ان العدد جبرع
 العدد مع تركيبه من الوحدات الاعتبارية مما لا اعتبار له ان
 الدليل الذي قائم على اعتبارية الجبرعات انما ينشأ عن ان
 دخول بعضها في بعض مع اعتبار هذين اجتماعية وفيها كانت
 ما خرج مما ذكر الفاضل من ان في جواب الشبهة المشهورة
 على قول انما وجد اثنان وجد ثالث هو جميع الاثنين وهي
 انه يلزم على هذا من وجود اثنين ووجود امور غير متناهية
 لانه يلزم من الثالث مع الاثنين رابع ومنه مع الثالث خامس
 وهكذا الى بلا يتناهى **فاجاب** بان الهوية اذا اعتبر بها شيئ
 من اجزاء ثمانية يكون اعتبارية مغايرة للاعتبارية
 فيبصره وكل واحد من الاثنين معية في الرابع مرة على وجه
 في ضمن الجبرع وقد نظرت في الفاضل القاري ان بان المقارن
 ووجود كل صفة عند جميع اجزائه فكيف لا يوجد الرابع
 مع وجود واحد واحد من الاثنين ومجموعهما **واجيب** عنه
 وعن اصل الشبهة ايضا فتخصص الملة الضمنية بما يكون
 اجزائه ممكنة لا ينشأ بعضها عن بعض واجزاء الرابع ليست

لك لا متعاضداً لكونه من الثالث **واقول** هذا لا يخلو
 عما في الجواب الذي ان يثبت لاجل مكنية التركيب فيما بينها
 في الخارج فيكون كمالها اجزاء والتركيب يهمل الكل ما يخلو في الخارج
 غير محكم ثم يحصل جواب لما فصل ان كل مجموع مركب من نفسه
 ومن احواده او احدهما اعتباري مغاير لنفسه لا اعتبار
 فالرابع ما لا ثالث معجود واحد حقيقة لكنهما متغايران لا كلا
 اعتبارا لان اصل ذاتهما اعتباري فبما س ذلك لا يكون
 شيئاً من المجموعات الغير المتناهية فيما نحن فيه اعتباريا بل
 هو لاعتبار المجموع لكون لجموعت غير متناهية باعتبار
 تركبهم من الاحاد ومرة من المجموع الثاني و واحد مرة
 من الثالث واثنين كانت هذه اعتبارية متغايرة لا اعتبارية
 لما ان تغايرها انما هي باعتبار الاحاد من احوالها الجارية
 اعتبارا لشيء من المذهب للاعتبارية هو اعتبار التركيب
 من مجموع ومن احواده كلها او بعضها مغاير لذلك المجموع
 او اعتبار التركيب من مجموعين مشتركين في واحد مغاير
 للمجموع التركيب من احوالها او اعتبار التركيب من مجموع واحد
 او احاد خارجة عنه مغاير للتركيب من احوال ذلك المجموع
 ومن ذلك الواحد او الاحاد فيقتل هذه كلها اعتبارا للتركيب

من مجموع مغاير للتركيب من احوال ذلك المجموع وليس
 ذلك في شئ مما نحن فيه بل انما اعتبار التركيب للمجموع
 قايي من الخصائصات هو عين التركيب من احوالها وله
 نفس كل من التركيب عينه في الحد والاعتقاد في
 الاستدلال لا يفيد الزام المشترك عليه للترتيب في جريانها
 والخير ان ان ثبت وجود المجموع علمت ثبت الفرق بالضرورة
 ولو بطريق الشرطية لا الجزئية بقي في اصل وجود المجموع الى
 حد في كلام وهو انه اذا وجد اوجب كان هناك موجودان
 متغايران بالذات ووجود اس ثالث وجداني مغاير لهما
 بالذات يقال المجموع ليس بيس ولا مبين الا اذا كانت هناك
 هيئة اجتماعية خارجية تالته لها وذلك انما يتصور في ذات
 الاوصاف كاجزاء العبرس والما للهيئة الاعتبارية الا انما اقيمت
 فلا جدوى لها في وجود امر ثالث فانه ان كان هناك انما
 امر لا يخلو ذات الجمعية في الخارج كان ذلك لا هيئة
 خارجية لها وان كان نفس ذاتها فاما ان يعتد موضوع
 الوحدة فنقر ذاتها بالذات تلك الهيئة المنتزعة عنها اثنان لا
 واحد واما ان يعتد معهما تلك الهيئة فاما دخل في المجموع
 اعتباري واما غير خارجي فمحل العرض في المجموع على ما ذكرناه

وبعبارة أخرى عرض الوحدة للكثرة وانتهى عرض نفس
ذاته المنتزع عنها الكثرة غير معقول لا لبا سطة امر يكون
هو العرض للوحدة او لا ولكن ثانياً ويجب اعتبار ذلك
الاصرف الكثرة المعروض للوحدة ليعقد التعاين بين العرض
ضيقاً فماذا كان ذلك الامر اعتباراً كان الكثير للعرض هو
حالة اعتباراً بالغنى في الكلام المبني على وجود الجميع الزايل
على العولين في اشادات الواجب تقع على الدليل المشهور المذكور
وعلى التفسيرين بهر هاهن التطبيق ان بناء على القول بوجود
سلسلتين متبدلتين احدى هاهن المعاني الاخرى والاخرى
ما فوقه ومثوب التكليف والحرية اكمالاً لثبوتها ولا تقتضي
ذلك يتوقف على وجود كل منهما بوصف الوحدة الاجتماعية
لكن المحقق الذي في جانب في كثير من مسائل القول بوجود
الجميع والوحدة لا يتحقق لا بمجرد الالتزام حيث جعل دليل التوحيد
المذكور في رسالة القديس لا ثبات الواجب تقع وهو ان
جميع الواجبين لا يقع ايكوناً واجباتاً متقابلة الى كل من
ولامكان ولا احتياج الى جعله ليست نفسه ولا جزءاً بها
فاطفا وجعل الحكم كونه معاً طفاً واما الوثيق عند
الاكثار لروم وجوب الجميع الذي في من وجوب كل امر كيف

كانا

كانا ان قدمت الدليل المذكور مجازاً في رسالة المتألمات
لا يقال وجوب الجميع معقول المعروض بدون العارضين
ولا كان انتفاءه بانتفاء واحد من احواله وايضا قد يكون
لزاماً خارجياً كحل هذا الجرح وعدم سعة هذه الدلائل
نقول اننا اعتبرنا مع وصف المعروضه من اعتباري ولا
فتمتدح واما الاحكام الخارجية فما اعتبارية اجتماعية
خارجية كالاجتماع في الزمان والكان واما الاجتماع في نفس
الواقع فباعتبار اجتماعية لا محالة فيكون الجميع بهذا الاجتماع
كجميع الواجب الممكن اعتبارياً لا يطلب له معلومة وايضا حل
هذا الجرح حالات متعددة بعدة احوال الجرح في الحقيقة
باعتبار الجرح وعدم السعة عددي واما قبل فيبقى هذه
الدلائل على هذا البلد فذلك لتمام مقادير احواله وهو
خارجي ومن هذا نقطت ان صدره منقضي عن الواجب
والصادر الاول صدره ان التعلق في الموضوع والمحل
فباعتبار صدره وشئ من عن الواحد الحقيقي المستحيل
عندهم على ان تلك الاحكام ربما تكون الكثرة كما كثر
فان عرض امر واحد كالاجتماع في الزمان ارفى الكان
او في الوضع المعروض الكثرة ان لا يتحقق مجموع خارجي لم يجمع

وحلاني فان قلت فليعرف الوجود لكل ماهو يعرف
 الكثرة فيكون الجميع الوجود في موجودا وان كانت الوجود
 اعتبارية كان الكثرة ايعام اعتبارية قلت الكثرة تمنع
 عن فعل الوجود الا من جهة غير جهتها فلما كانت جهة الكثرة
 نفس الذات كانت جهة الوجود غير ذاتها فان كانت اعتبارية
 رية كان الكثرة واحدا بالاعتبار وقد استمكن ان نقدر
 من هذا الحكم ان اردى يكون الجميع موجودا ان ماهو
 معروف عن الكثرة موجودا لو موجودات كثيرة فيلزم
 وان اردى انه موجود بوجوه واحد غير وجودات الاعا
 فيمكن ان يثبت الحكم ليكون لكل واحد من احواله سواء كان الاعتبار
 واسطة في العرف او في الثبوت فان اردى غير ما بالذات فلا
 يشك في العقل في كل مجموع وان اردى ان ماهو يعرف عن
 الكثرة يعرف عن الوجود ايضا باعتبار ما فيكون الموجود والوجود
 واحدا لذلك الاعتبار في نفس الامر فيمكن ذلك لا يقتضي
 ان يطلب لذلك الواحد غلة بعد فرض وجوده وان كان لا يشك
 علمه في مجموع الممكنات على تقدير التسلسل او
 كل من العلم في مجموع الواجبين نعم لما انزل الجميع في
 نفس الامر صدق الحكم عليها باحكام منبئية على وجه

كذا قيل في احد وسلسلتين

في التسلسل وناقصة الاخرى
 فيتم البرهان واما اثبات
 الواجب وتوحيده تعالى
 ومقدس فاعلى واجلى من
 ان يحتاج الى امثال تلك
 المقدمات الخفية الشككية

وبعد اللبث واللبث قد ظهر لك بطلان وجود غير المتناهي
 مطلقا وقد سخر لي بفضل الله تعالى دليل على المشهور
 من الفلاسفة غير متوقف على ترتيب الاحاد والارتب
 المبررات بمعنى توقف بعضها على بعض ولكن على نفس
 وجودها سواء كانت كل واحد مجموع غير متناهي الاحاد
 لوجوه المتناهيته الاحاد المترتبة لوجود واحد الالزمية
 لارامتها بغير واحد او غير متناهيته وعلى الاول يلزم
 ان يكون منها مجموع ازيد من جميع البعث في ويكون احاده
 بعدة المجموعات فالجميع الذي يحصل من زيادة واحد عليه

يكون غير متناهي الاحاد وهو محال وعلى الثاني يلزم عدم
 تناهي اعداد بعض المجموعات هذا خلف ومنها لو وجد
 مجموع غير متناه ^{التي لا تقسمه على اعداد} فاما جميع المجموعات التي يختص متناهيته
 الاحاد او غير متناهيتهما وكلاهما محال بالضرورة اذ بعضها
 متناهي الاحاد وبعضها غير متناهيها فاذا اخذ مجموع
 من البعض الاول ومجموع من الثاني كان ما بينهما من
 المجموعات اما غير متناه بالعدد وهو محصور، يبرح
 صرين او متناه فيكون احادها متناهيته فيكون المجموع
 الفوقاني الخاص بها متناهي الاحاد ايضا فذلك ان تقسم
 جميع المجموعات المحصورة بين الانقص من الكل ولا يزيد منها
 هية العدد فتكون متناهيته الاحاد فيكون الازيد من الكل الكا
 على ما يلزم بواحد منها في الاحاد لا يقال الفوقية والتمية
 والبنية معينة على الترتيب لا تناقض ذلك شرب عطف باعتبار
 مراتب الزيادة والنقصان لا بمعنى الموقف ومنها لو وجد
 مجموع غير متناه كان جميع المجموعات المتناهيته الاحاد التي
 وجميع الغير المتناهيته اما متلاخيص او متفاضلين او متسا
 صلبين فعلا الاول يكون بعض المجموعات متناهيها وغير متناه
 معا وعلى الثاني يكون المجموعات الفاصلة لا متناهيته ولا غير متناهيته
 وعلى الثالث يكون التناقض بين المتناهي وغير المتناهي بواحد

والكل

والكل محال لا ينظر بالثبوت التعريف فيما بين المجموع
 ضربة وان فرض عدم دخول بعضها في بعض كما سبق
 لا يمكننا ان نقول وجود كل مجموع غير متناه متوقف على
 مجموع غير متناهي لان فيه اذ لا غير متناهيته والوف الوف
 كذلك وهكذا الى غير النهاية فوجود كل فرد من منها
 غير المتناهي متوقف على وجود افراد منه ووجود الافراد
 متوقف على وجود فرد بالضرورة فلكم الدق وهذا قريب
 لما اخذ مما يقال لولا الالجب لزم التوقف المتكاسر بجمعه
 طبيعي الوجود ولا يجاد وبعض هذه الدلائل وان كان
 فيه مدخل للجدال فيه كمنية لطالب الحق المكثف وليس
 حقيقة الحال عن شغل العقل والقال فانقص الدلائل
 بمعلوما الله تع ومقدرة الله ساقت لان علم متناهيها
 لا نقول لا ضيق نعم والمعلومات باعتبار الوجود على اشكال
 قريب لارضية ما يشفي الهليل ويترك الخليل ولعل كنف
 الحق الذي فيه من الاسرار المكشوفة تحت الاستسار واما انقص
 بمراتبه الاعلى فاما يلزم العلاسة لغو لم بوجوه الغير
 المتناهي منها كل معارضة للدليل العكاسفة بدلا لا يفتيد
 بطلان مدعاهم من القول بقدم العالم وقد يجابعاضة

بالمثل بان التسلسل مع الاجتماع والترتيب المستحيل بالافتقار
 الذي لم يتمم عليه لانهم علموا في القول باستناد الحوادث
 للحركة سرمدية ذات جهتين جهة استقرار تفيض بها عن
 مبدأها القديم وجهة يتجدد وتقف فيسند بها الحوادث
 اليها فان التجدد والتفصيل عبارة عن حدث امر زوال امر
 فعلة الزوال اذ كان عدم جن وجوده من اجله العلة التامة
 تنقل الكلام الى عدم ذلك المكن ويلزم التسلسل المستحيل
 في العطل التامة حال وجود ذلك الامر الى الابد وان كان عدم
 جزء معدني لعدم المانع فتكلم في علته وجود المانع فيلزم
 التسلسل حال زوال ذلك الامر لما كانت الامور الزائلة
 غير متناهية كاللازم تسلسلات غير متناهية وايضا تلك
 المانع اللائقة الوجود عند زوال تلك الامور متعاقبة غير متناهية
 في الحدوث فان بقيت مجتمعة لزمت التسلسل المستحيل وبها اكمل
 فني على زوالها حال وجودها وعندها كذا ذكره المحقق **الشيخ**
 اخذ اما قال الامام الغزالي روي عنه **قال الفاضل**
 القزويني قد يكون علة الزوال عدم امر اعتباري كالامكان
 فلا يلزم التسلسل في شئ من الماهيات **قلت** قد سلف منا
 ما يدفع هذا المانع ولعله ينقضي آخر فنقول عدم اعتباري

اما دفع وجوده الذهني بعد الانقراض فذلك لا يدخل الزوال
 كان فهو مخرج صور ذهنية وهو يتجدد وحدثه انما جبراه
 في ترتيب الانوار متتابع التسلسل واما دفع وجوده قبل الانقراض
 متتابع الذي هو محتمل وجوده وصورته ومقتضاه فيلزم من دفعه
 دفعه **وقيل** انما يحتاج العلة التي لا زوال لو كان عدم الزوال
 لا لانه وهو مجموع **قال** بهنبار في التمهيد الى ان في الاستصحاب
 ما بعد ذلك لا تترتب مع وجود الحادث وذلك هو الحق اليه
 لا تترتب حقيقة بقاها فنقول انتهى قبل ولا يلزم منه امتناع الحركة
 لان المتعاقب ما يقع عليه جميع احوال الوجود الخارجي والمكن
 كالا يتبع عليه جميع احواله فلا ينافيه امتناعه من غير كماله
 فيه امتناعه من عدمه كعدمه لا لاحق والسابق للزمان
 وكونه العلم المستقر لا يقال يلزم من جواز امتناع وجوده
 الممكن جواز وجوده وجوده خاص له كما في المواقف فيسلف باب
 اثبات الصانع بانها سلسلة المكنات لهذا المكن لا تامة
 فنقول وجوب الوجود الخاص يستلزم وجوب المطلوع
 هو اخص منه فاهو واجب الوجود الخاص ضرورة وجوبه **تصحيح**
 المصطلح بخلاف امتناع الوجود الخاص فانه قد يكونه لا امتناع
 الخصوصية مع جواز اصل الوجود **والفيل** لا يلزم يتخلف

العلول عن العلة النامة لانه انما يلزم لو كانت الحركة باعتبار
 الوجود في الزمان الثاني ممكنة فان العلول هو الممكن وليس
 ملبوس لكن ربح عليه ان الحركة لما كانت ممكنة باعتبار الوجود
 في الزمان الاول يجب بقاها هذه الاعتبار ببقاء العلة وايضا
 يلزم تخلف العدم عن الذات في الزمان الاول فيكون الضا
 المحض ولهذا قال الرئيس يجب ان تكون عليه الغير المتعقبة غير
 متعقبة ولا يجب ان يكون العلة قارة والمعلول غير قار هذا
 ما ذكره الفاضل القزويني قلت اما الفرق بين وجوب الوجود
 الخاص واستتاع الوجود الخاص في سنانة الاول لا يمكن ان يكون
 الثاني ثابتا على ما ذكره لكن عسلي ان يتخلل في الوجود ان
 الوجود الخاص اذا كان هو الوجود بعد العدم او قبله فوجبه
 لا يستلزم الوجوب المصطلح بالياتي لا يمكن بل يستلزمه
 لاستلزامه العدم قبل الوجود او بعده وجوز هذا القول من
 وجوب الوجود الممكن كافي في لزوم الجزاء المذكور ^{ويكون}
 ان يراجع بان وجوب الوجود الخاص المذكور اما ان يعقب
 فيه الخصوصية من جانب المقضي بالعدم على الموضع ويرجع
 الى الاقتضاء بشرط الخصوصية فيكون وجوب الوجود له من
 تلقاء تلك الخصوصية لاسن فضرر انه فلا يكون متبعا للسلطة

واما

واما من جانب المقضي بالعدم فيكون الوجود المقضي
 بتلك الخصوصية واجب النفس ذات الممكن فيكون دائما له من
 خلف لان الخصوصية اعني قبليته الوجود للعدم او بعد منه له
 ليستلزم بثبوت العدم له في الحيز فلا يكون الوجود دائما لا يجب
 هذا الدليل في استتاع الوجود الخاص كالوجود في الزمان الثاني
 او لا يلزم من اعتبار الخصوصية في جانب المقضي بالعدم لا يمكن
 الوجود المقضي بتلك الخصوصية متقبها دائما ولا خلف فيه
 يجري في وجوب العدم الخاص فان الخصوصية ان كانت شرط
 للوجوب لو يكن الوجوب لذات الممكن وان كانت قيد للعدم
 كان المقيد ضروريا وكان ثابتا دائما وما امره دفعا للرفع
 من انه يلزم على تقدير استتاع الوجود في الزمان الثاني بقاء
 الوجود الخاص في الزمان الاول بقاء العلة تكون ممكنة مع
 فقد نظيره بان نفس الوجود في الزمان الاول وان كان ممكنا
 لكن بقاءه ممتنع على التقدير المذكور اذا لم يبق هو وجود الشرع
 في الزمان الثاني وقد فرض استتاعه بالجملة فغلبه الوجود
 لا يلزم ان يكون عليه البقاء واما تخلف العدم عن الذات
 في الزمان الاول فلا خلف فيه على التقدير المذكور ^{ويكون}
 المقدر ضروريا لعدم الخاص لذات الممكن لكان تخلفه في الزمان

الاول خلقا وليس لك بل المقدور وهو متنازع الوجود القاصح هذا
 الاستناح ثابت للذات في الزمان الاول واما لم يتم بقائه
 الوجود المقيّد بالزمان الاول مع عدم التقدير المذكور في الزمان
 الثاني في جميع المجرىات فيلزم اجتماع الزمنية وتوابعها
 وهو اطل والمدايع ان يبيح ان امتناع الوجود المقيّد يكون
 في الزمان الثاني لما لم يستلزم ضرورة العدم الحاصلة في الزمان
 الثاني لذات الممكن لم يكن بذلك العدم من عدم غير ذلك
 ولو كانت هي بفصل الزمان الثاني وكلاهما في علم هذا العدم
 لا في علم امتناع الوجود المقيّد بالزمان الثاني كما ان امتناع
 الوجود المقيّد لما كان ثابتا في الزمان الاول مع انتفاء العدم
 الحاصل في الزمان الثاني فيه لم يكن امتناع الوجود المقيّد كالحق
 في حصول العدم بل كان فيه مدخل للزمان الثاني بالضرورة
 فيكون رجوعا الى الشئ الثاني من ترويه لما رصفه لا واسطة
 به الشئين واما زعم اجتماع الزمنية وتوابعها الارقات
 في جميع المجرىات فبانه على ان مقتضى العلم هو مجرد العلم
 المقيّد بكونه في الزمان الاول وليس فليس بل مقتضاها حصر
 وجوده مطلقا وهو حاصل في الزمان الثاني نعم يقول
 انتم المانع الرجوع الى الشئ الثاني واقتدار علم العلم

في الزمان الثاني لم يكن ذلك لان الزمان بكنية عارض للكنية
 العقلية بكنية احد هم واجراءها والمكان علم الجز بالسابق
 من الحركة علم لوجود الجز اللاحق لم يكن ان يكون في الزمان الثاني
 الجز اللاحق علم لعدم الجز السابق كذا لم الدور والعول
 بان الدور دور محبة لا تقدم كما في المصنوع فيقول له لان
 العلة واجبة التقدم ومن هذا كله على ان الاستمرار في ربط
 الحادث بالعدم عظيم والمخطب فيه جسيم ويجب ان يطلب الاستكمال
 وجه خلاصه يتجرى له طريق مناسب لانه وارجح على من يقول
 بوجود عاوت مبهم من الزمان فان علة الساتمة يجب ان تكون
 حادثة بعد لا قبل ولا مع التخلّف وينقل الحكم العقلية كما يمكن
 ان يترقى سلسلة العلل الساتمة الى تقديم وان يتنزل التقديم
 في سلسلة معلولاتها الى احداث لان معلومة الاول يجب ان يكون
 قد بما وهكذا جميع سلسلة معلولاته وكذا على من يقول بعدم
 حارث لان علم الا يكون الا بعدم شي من اجزاء علة وعدم ذلك
 الجز يكونه ايضا لعدم جزء من علمه وهما جزا فاكما ان اجزاءها
 عدايات يستلزم اعلامها موجودات متتابعة متجمعة بلا نهاية
 في حال عدم الحارث والكانات وجوديات يلزم ترتيب موجبات
 محققة بغير نهاية في حال وجوده فان قلت قد سلف الجواب

عن دليل العلم سفة المذكور على قدم العالم بوجوه ثلثة غير
 النقض والمعارضة فمن في تلك الوجوه عن الاشكال من رب
 ولطالب الخلاص مطلب قلت لا ارى فيها غناء من غناء الا
 شكل لا دور من دارة العصال ذ الرحمن الاول انما يتبين
 في حد من العالم باسمه اذ حاصل الاول ان الحد انما هو لعدم
 اسكان الاثرية ومحصل الثاني ان الاربعة انما تعلقت به
 جوده الملازم الى ما ذكره عليها ان الحد في وقت جند
 على محي وقته فهو شرط حدوث يتبعه المصير الى ان لا وقت قبل
 حدث العالم حتى يحتاج في تخصيصه بوقته الى محصور هذا
 ما ليس له فيما نحن فيه سبل ذا الكلام في وجوه المخاوف
 المتأمل حدث العالمين زواله ليس في حصوله بادله الرهوت
 وجوه باعصاره كيف حدث عن المبدأ القديم مع امتناع
 صعود سلسله علمها التاتر اليه وكيف يزول مع امتناع
 طرائق الزوال على علمه ولما الوجه الثالث الذي على اعتبار
 التعلق الارادة في التجهيز واستغناء عن محض واستناد
 الى مدبر من غير وجوب ولا مرجح اذ يكون الخصص والمرجح
 عليه ارجح التسلل فيه فهو ان تعلق به رجال معتبرون
 خلاصه واعتبر به مشهورون فقد تحققت ما تعلقت به في تحقق

التعلق

التعلق واجز ان كان الوجود بواسطه فهو من عيوب الانبياء
 كيف لا وهو اصل الكليات واساس علم الاسكان وليس كان في
 قوله التعلقات الجينية حكاية الارادة القديمة اذ من الحكمة
 وشأنه من التخصيص والاولى كان ولا بد من اعتبارها ومفهومها
 متشابهة ايضا فهو متأخر عن الطريقتين وتابع لمصافيه وان
 قيل بان احد طرفيه هو المبدأ باعتبار وجوهه العكسي لا العيني فذلك
 قول بالتعلق الاثرية هذا وفي اخره من المهور المتعالم
 المتعبر به في الاشكال وصح بهبه ثلث مقدمات الاولى
 ان في الوجود ماهيات غير قارة كالزمان والمكان والحركة والموت
 جود منها هو يات متصلة بمتدة قابلة للتجزئة والقسمة
 لا محض هيات بسمطة يقال لها الان السبيل الى كماله التق
 سطية واي لا اتم من سبلان الان والحركة والاتصالها
 واستادها ولا يصفى عذدي لان يقال الحركة السبالية موجودة
 لا المدة والان السبيل موجود لان الزمان الان يراى انما
 هو ليس كاستعداد الاجسام مجتمعة الاجزاء الانقسام واتصالها
 ليس كاتصالها ثابت النظام واذ ان السبلان عموما انتقال
 من حد الى حد فذلك هو معنى الحركة فيازم ان يكون في الحركة
 متحركة وكذا الزمان والوقت عذدي لقطع بوجوده العظيم في الحركة

والمتدين من الزمان واولد نية بها المذكورة في كتبهم مقدرة
مجرد ذكرها الصمد الشيرازي في شرح الطائفة الاثرية
ستدبر واجام الغلاة سعة المشايخ على كية الزمان و
اتفاق الامم ولا قيام من لدن اوم عليه السلام الى عصرنا
عكس كون الزمان منقسم الى الشهور ولا عوام والميل الى
الايام فيشهد ان بان الموجود هو الزمان الممتد واما كونه
من الممتدات في الخيال من الاقوال السبيل فارعي اعتقاده
من رسوم الخيال والحكم الفهم الميال عن حادة الاعتدال
التأنيث ان لها هيأت العزلة القارة صلاحية العلية لا شيئاً
العينية القارة ولها جذباً لها مملوثة في وجود بعض الموهوبين
الخاصة الدفعية من عزت وسطوعها فيها بدها وبنت
معلولها كيف لا ونعم بالضرورة ان الحركة تدور الى قها
الى الوصول الى العلية المطلوبة وان كان الوصول انما هو حال
انقضاء الحركة وانتفاؤها وانما لئلا ان علمتها المعلولاتها
في طريق تاديتها اليها واستباعتها لاجتماعها معها و
هذه العلية لا يستتبع من خراسان ماهيتها الغير المتناهية ولا
يكن فيها العلية الاجتماعية اذ معلولاتها لم وقعت قبل قها
لقد است على بعض اجرائها فانه يكون العلية بتقارها علة هلال خلف

ونقول ان معلولتها العلية يجب ان يكون بحيث متصل بالعلة
وجودها ان حدثت ثمانية عليها لا بان متصل بجملة بان في
ذلك لان دفعة ولا العزلة عن عزلة وهذه المعلولية التي
ترتبت اليها من خراسان وما خلت من الزمان ان علة غير
القارة قارة البتة فلو تفرغ ان يكون في الوجود ماهيات
غير قارة بل بانهية وهذا باطل اتفاقا لا يقال لبطنة التوقف
فقد تفرغ اجتماع الموقف والموقوف عليه واما التوقف الا
ستتبعي فلا حتى لا التوقف على العلم بعد الوجود ولذا
الطبق العقلاء فاطية جل ان توقف العلوليات على العلول انما
هو بواسطة اعلامها اللاحقة لا ان تقول العلم اللاحق امان
يتوقف على الوجود السابق لا انما في باطل بالضرورة ولا
لا يمكن العلم اللاحق بدئ سبق الوجود ولا بل هو التوقف
لاستبانت على استعاج اجتماع الوجود والعلم **فان قلت** توقف
العلم اللاحق على الوجود السابق انما هو بواسطة وصفه لا
حقه المضاف للمضيف واما ذاته فقد يقبل العلم على الوجود
قلت توقف العلم ايضا على الآخر توقف مقبوع من الجا
نهيون هاسيانية لا يقين فيه الذي يقبوع ولا عرض لنا فيه
والعرض ان حصة من العلم اللاحق فيها دخل للوجود السابق

لكونه رفعا متبينا باسطا مع عزله النظر عن وصف اللا
حقية وانما هذا كما سبق واذ اتممت المقدرة تقول ان
العلية الثالثة للوجود لا يتكون مجامعة لها حادثة معها
لجل ان يكون الحق لا يخرج منها اسطر من الماهيات الغير القار
وتكون عليها يحيط استبعادها من غير تلخ وفصل
لا اجتماعا معها ولا تخلف المستحيل في العلة الثالثة الاستتابة
انما هو موثق الفصل بينها وبين معلومها في الاجتماعية
هو تأخر وجود العلوية عن انه حدث في انما يتايب لان جعل
لعدم ذلك الشطر خلاف العلية حتى تكون التي لا يخرج من
ذلك العلم وتكون العلية هي الاجتماعية فالكف بكون علوية
العلم هو الموجود السابق عليه بالعلية لاستتابة ذلك ان
تقول هي في ذاته بشرط وجوده يتماه تحت الوجود فيكون العلية
اجتماعية ولا يلزم من ذلك امتناع الوجود من الاصل والاجتماع
الوجود والعلم بل اجتماعها من غير فصل وله نقل الكلام الى
ذلك الشطر في الاخير من علمه الثالثة بشرط اخر سابق عليه
وهكذا الى هذا العالم عند الحق القابلين بحديثه الى الالهية
عند الفلاسفة الثاني بعد منه واما الشطر الاول اجمع عليه
الزمان فمعلوم لبدنه المستقر المستقر من غير تصور تخلف منه

اصلا اذ لم يلزم له ظرف وجوده لم يتحقق الزمان معه فيه
انما ظرف وجوده حال الواقع وقد يتحقق الزمان معه في هذا
الظرف واما ما يخرج الزمان في الوجود جزا من تخلفه الى
عالم الوجود فحينما فتيها فن مقتضيات هويته ولوانه
حقيقته القاصرة عن استقلاله قبوله في الوجود حيلة
والجمل في عربة الشرح دفعة ومن هذا يمكنك ان تعرف
المزاج بوجه آخر هو ان حدثا كل حادث انما هو بشرطه
زمان حدثه بعده انما هو بالوقت زمان عدمه عند الزمان
ما استتبات الى المبدأ القديم في ضمن الامتداد الجملي الزماني
والنظام الكلي الدهري من غير لزوم خلف ولا تخلف ولا اختلاف
ليبقى من اجزاء الزمان عن جان الواقع الذي هو ظرف
مبدئه واما تخلف الكل عن الوقوع الدفعي فتخلف بعض
اجزائه عن معينة البعض الآخر من ضرورية ذات الله اجزائية
وذاتيات طبيعة التجردية الصورية ويعين بعض اجزائه للعلم
والبعض الآخر للتأخر مع تقاضيه حقيقته من لوانه شخصية
تلك الاجزاء كقول بعض اجزائه المكان للقرينة وبعضها للتحية
لكن يروى ان الله حجة وعدم الفرض يستلزم كون حدث في بعض
الاجزاء مشرق طابا بقضاء البعض الآخر فلم يكن المبدأ علة تامة

وحده بل بشرط الانقضاء وكونه انقضاء ذلك البعض للآلة
 يوجب الكون عدم الذاتية فيكون المحذور وتخصيصه بان
 ذاته بشرط وجوده علمه لعدم بطريق الاستيعاب والاستعفاء
 كما هو ناه هذا ان قلنا بان مقابلة اجزاء الزمان لم يكن في
 الواقع انما هو على غير القاطب والتناوب حسب ما يجد
 من دوران دو لا بهلينا ونقول ان هذا بالنسبة اليه **ان قلنا**
 ونقول ان مقول ما شهد به حله ان هذا الحقيقة كشيء اولي
 التوفيق من ان اختلاف اجزائه في العبر والعبر وتناوبها
 في الغيبة والحضور انما هو بالنسبة الى الموقوتين في ظلمات
 الاعيان والمحييين في سجن المكان واما بالقياس الى المبدأ
 المتأخر عن تغير الكون ومقرب الدهر، وكذا زمان جميعها
 وان كانت بمثابة للحد ومقابلة الوجود سواسية في
 الحضور لعدم التوقف بين يديه ومثل ذلك جنى في الزمان
 عليه التوقف فانه لو لم يجد لكون لا جنة وبه اننا نعلم ان
 الحقيقة دفعة ويحيط بالذات كلها لحظة كالاتصال محل ما بين
 كالعبيويات، لوجوده على فان الاعدام الزمانية كلها على عيوب **ان قلنا**
 شية وليس علامات بالحقيقة ويحوم حول هذا الغيتق
 كلام الحق الدواني في رسالة الزمان التي انما عند التفسير

بزيادة

بزيادة عن اهل بيت العزة الغراء ذي المنزلة الزهراء ع
 مدية العلم سفينة البحر عا جودي الحكم رضي الله تعالى عنه
قال وهذا الحق ينكشف العظام عن نقائص اسرار
 له ينكشف الى الان شاع الاجمال عن جمال حقايقها ويستطلع
 على طالع انوار له يطلع قبل هذان مشارقة راسخا وجعل حلا
 الاول بقا لما صفي والمستقبل للحال على وجه يتعلا عن التبدل
 ولا انتقال ومعها كفيته وجود الحوادث وزمالة والتخلص
 عن الشبه التي تازم على تحقيق سبب حالها على اهل
 النظر العقيق والبحث الفكري ومنها سر السمع وحقيته وانه
 ليس فيه ما يعم نقصا او نقصا فان الحكم الذي ويحيى اليك
 التبرعي مجازي الحكم التكميلي فان القاطب هناك في نظر
 المحييين في مطوية الزمان الملاحظين من مضيقة كوة الخيال
 فلكا الحال هيئت لا تبدل ولا انتقال الا في مقام من يتغير عليه
 الماضي والحال ولا استقبال وبعد هذا الكلام بين جوانب
 حقيقة واحدة بصور مختلفة وملابس متنوعة في مواطن متفرقة
 وبقي علمنا ان الانبياء بين العمل والحقيقة سر لمبل والمعاد
 وشهود الوحدة في مراتب الكثرة وخلق الخلائق والاعمال
 في عرصات الاخرة بصور الابداد وكيفية وزن الاعمال وشي

الافراد بصيرة الاخلاق الغالبة وسر ما وردت به النصوص
الكتاب والسنن من احاطة جنم بالكفار في هذه النشأة
وان التسليم والتحيد غراس فيعان الحجة وان جميع ذلك
محمول على الحقيقة لا على الحق والتاويل والله يقول الحق
هو بين السبل ولقد شنع عليه بعض الناظرين في مثل هذه
الكلمات المسطرة في رسالة المنجوة فتشيعا شيعا على
اللسان بالطلع فيه سر عاين شئت فاصبر واهجرهم
محيي احوالنا مثل كل عمل على شاكلته فربكم اعلم من هؤلاء
سبيلا ولا بد من ذلك ان امثال هذه الكلمات لا تدخل لها
في اصل الجواب بل التحقيق المذكور كاف في هذا الباب فالجواب
من الصدر البشير اني لا منع قضيته في كتبه بما ذكر من التحقيق
وتجوع من ذلك الحق لدوره كافي في حل الاشكال ونسب
الجواب الى الشبهة لا لانتقاله من مادة على الحق الدار في
قول بل من سلسلة العارضة متصلة وحادثه اتصال الحركة
الفعلية المقصودة الى اجزاء حركته ثم التفت الى الجواب الى الجواب
باسم الاستدلال بالحركة الدورية ولا تنفك هذه الحركة الى
على حادثه لان موضوع قولنا كل حادث فلا حادثة ص
المهمة التي خرج من الحادث من خارج كذا ذلك الحركة بل هي

نفس

نفس الحادث والجدد ونفي حادثه لانها انما كانت لا تقبل
والسؤال بل لا يجري في كونها لا من قبل بل بعد لان القليلة
والبعيدة فنحن حقيقة لا من قبل بل بعد لانها اصل ان كل واحد من
المتغيرات ينتمي الى مهيبة نفس المتغير فكلها متغير مع ان
علة لا تغيرت وكذا نفس المتغير مع انك لا تسبوا الى العمل
اصل الهيئات فمثل هذا الكلام وان صدر من الصدر لا يقرب
العين ولا يتبع به الصدر فان كون مهيبة الحركة هو كذا في
بعض كونها لا يملك ان منع امثالها بالقدم فكيف كان نقضها
بل شخصها قد بما فلا كانت اجزاء حادثه فاذ قيل هي كذا
تقتضي حدوث اجزائها وسببها بالقدم يقتضي عدم كلها ان
منها كانت اما ان تقتضي حدوث اجزائها معا في الوجود
جزء وزوال جزاء فالعدم السابق للاحق لكل جزاء ان كان ضروريا
لذاته كان متناهما لكان له حاجة وجوده وحده ثم العلم
تلك العلة فيكون ذلك العلم جزاء عن اجزاء من علمه لانه فتكون
حادثه هذا خلف لا يقال ضرورية العلم السابق او اللاحق
بغيره لذاته لا يقتضي الاستماع فانه هو ضرورية العلم المطلق
لاننا نقول ضرورية الخاص فيستلزم ضرورية المطلق على انك
قد سمعت ان الخصومة اما ان تغرب عن الموضوع او الجواب وكل

منها باطل ولو مع ذلك لكان ضرورة وجود الممكن في وقت
وعلم في آخر ولا شك في بطلان هذا ما يتصور بعينه السبق
من الكلام على الدليل الأول للفاسفة على قدم العالم وإنما
الطبيعية لا يجوز التجسس فيه إلى مقدمات هي من مذهب العقل
وأما ما اتصفت به الثاني من الزمان موجودا أو لا فلا يستلزم
مقداري يتفق فيه الحركات مع اختلافها سرعة وبطء
وساكنة ويتفاوتان برجع انقضاءهما في تلك الأخرى فهو
معروف للزيادة والنقصان وموضوع للتفاوت في التفاوت
مقابل تلك الأمور بالضرورة وأما تأنيدها مع عرضها بالذات
للتقدم والتأخر لا المتكافئين لانقطاع السور التي علم كان
ما سواه كالأول ولا من فالتقدم بعينه يكون مع المتأخر
وبعده فلا يكون معروضا بالذات لثمة الزمان قديم وكلاهما
عنده قبل وجوده قبلية انعكاسية وهي الزمانية فيلزم
وجوده حاله علمه **هـ** **ولجب** عن الأول بان العلم من
الذات كونه من الاعتبارات العقلية والكمات واقعية فلا
نسلم انقضاء موضوعها خارجيا وعن الثاني يتلوه بأن
انقطاع السور لا يفيد الأعدام الواسع والاثبات ومنه
نظروا بان العوض الثاني مع عدم الوساطة في العوض

لا يقتضي استحقاقه التام كما وبمقتضى علمها في البقوت غير أنهم
ثم حدث الزمان بمقتضى تهاهته من جهة البداية المستلزم قبلية
عنده قبلية انعكاسية بل قبلية ذاتية ولو سلم فاختصار العرض
الكل لا لا انعكاسية في الزمان معنى وأيضا الدليل يقتضي
بالمكان إذ يمكن انفعالها في المكان فكان فوجه المكان
والفرقة إنما تعرض أو لا المكان فيكون مع الامكان مكان
والحل ان اللازم من تهاهيه المكان ان لا يكون شيء فوجهه لا يتلوه
العدم فحقا ومن تهاهيه الزمان ان لا يكون وجوده قبل سببه
لان ان يكون العدم قبله بالجزء فالزمان والمكان آخران في ان
الوهم لا يفكر من تصور شيء عاليا عنها أو من مفيد بقية ما
استمر به المقصود النظر على ما تحت خطهما كمخوف
البصر ما علم ملكيتهها قبل لو تهاهيه الزمان لوجب ان كان الآن
هو حظه قبل وجوده والتناقص بين الطرفين وذو الطرفين
يا بابه وهذه الشبهة قد عرفت للصدور **القول في قال**
نوعه ما على استاذي يعني القول بالذات فاما ان التهاهيه
على انقطاع الامتداد في جهة وهو التهاهيه الوضعية **وعلى**
العدد العارض للمقدار بحسب تجزئته بأجزاء متساوية ومنه
التهاهيه المتداخلة وقد يعاقب المعنى الثاني لان كل ما يحيط بالذات

فليكن الزمان من هذا القبيل **اقول** انما يتصور المفارقة والبقاء
 المستندة الى الزمان بالسبقية اشبه منه بالمستندة الى الازمنة
 الواسلة بين حدين مفارقة فيه اقصر ما يتصور بينهما بل لا
 يتصور نقد واصلا وبالمجمل فعدم التناهي انما يتصور للحد
 الذي يكون اجزاءه بحيث لا يتغير فيها اول وآخر وكل جزء في نفس
 فيه او لا كان ابتلاءه انتهاء ما فرض اخره لا يتصور مثله في
 الزمان ولعل منشأ تجهيل اشبه الاستدراك في الزمان كون محله
 في الحركة الدورية **قال** الصدوق يمكن لحوادث غير مجموع اخر
 الاول النقص بالحركة الحادثة فان بدايتها امامها فيلزم الانقضاء
 بين المقسم وغيره وبعدها فيلزم خلاف قضية التناهي لا نشأ
 ان المضاف منه بسيط حقيق هو نفس الاضافة ومنه مشهور
 وهو الذات المعروضة للاضافة والمشهور ان يمتد ويحيط
 بدونه الاخرى لان يكون وجوده ذاته بدونه الزمان ولما لا يشأ
 فانما فرضه في العقل وهما يجتمعان في الثالث ان الزمان لا
 يحصل له وانما معناه انقطاع الزمان وهو مفهوم سلبى يعرض
 للزمان في العقل هذا كلامه **اقول** اذا اوردت التيقنة على السا
 فكيف تسلك المتيقنات في العقل بوجودها لا طرف ويجوز
 الزمان وكونها للحركة العاكسة والمتسلكية بسلوك الاسلام

في القول مجدث العالم كالحق الطوسي واضربه لانتدفع
 بتلك الوجوه لان مبدأ الحركة الحادثة اما وضع معين او ان شخص
 او نحو وليس في كون مبدأ الحركة لا وجوده المبدأ معين المضاف
 الخواص به يعني في المبدأ والخلف فيه واما وجوده الآن يعني الزمان
 فهو وجوده العارض بدونه العارض وهو محال مطلقا لا يتأخر
 فهو لا بد ان يلجأ الى القول بعدمه الآن نعم اذا كان يكون تحريا
 كالانكسار الواقعة فيما بين اجزاء الزمان بحسب الانقسامات
 العرضية كان للاعتدال ان العارض فرضي محض عرض عرض
 فاما الآن الذي هو طرف حركته كاستداد الزمان في النقط من
 جانب المبدأ طرفه الحد فوجوه على القول بوجوده الاخر
 لان نقطه او غيره في النقط المفروضة فيما بين اجزاء الخط
 والنقطة التي هي طرف الخط تمامه **وقال** جاب صاحب القيس
 بوجوه اخرى بعدة كما نقلت عن الصفة الاول ان الزمان معلوم
 للحركة الدورية القائمة بعبد النهار ومنطبق طرقة على طرفها
 المنطبق على طرف الساعة فكل الدورات لا محل لان زمان بعينه الحد
 ودائرة العدل ولا نهاية يعني حركة المعدل طرف بسيط موجب
 بالفعل فكذلك يجب ان لا يكون للزمان المتماثل المنطبق
 عليه من طرف كذلك الثاني ان الحد انما يقضي انما عين

منقسم اذا كان في آن او زمان اما اذا كان في مكان اذ هو كذا
 الزمان فلا يتصور فيه طرف اي وسيل زمان في الثالث ان انقطع
 الزمان وانتهاه من جانب البداية لما يستلزم وجود الاخر
 وانه امتداد متصل به على ذلك المحل المستقر ولما اذا كان وجود
 بهما بعد عدم شيء وهو في حيث لا يتصور وانه امتداد
 للزمان او الامتداد كما لا بد من عدم شيء لا يوجد بشيء منها
 فلا يكون عليه في جهة الامتداد ليلزم الانتهاء الى ان هذا كمال
 ملخصا في تعليم ان العلاقة لا يخرج من العلم الى الوجود
 متحركا لا من جعل غير متحرك في تحرك وعلى ان تلك الوجود
 عارضة بجهة امتداد وقع ما فيه من فهم كونه الحركة للجهة قائمة
 بالعلم مع ان الدوائر انما تسمى وتختل من الحركة فيقسام
 الحركة لخاصة وعفوية يتوهم عليها ان مسافة الحركة الوضعية
 هي الامتداد واليد فيها من وضع يبدئي سنة الحركة فلا بد
 يتوهم اصلا واستدارة الجسم للتحرك وكذا امتداد الحركة
 بعض وضعية لا بد من وجود الطرف لها فلو كان امتداد
 الحركة كما تستلزم محيط الدائرة والكرة كذلك كذلك
 متحرك في اللفظ فقط واجبا الثاني فلا بد الحارث انما كان
 اذا كان امتدادا سقطا في جهة كان الطرف في تلك الجهة ولما

الثالث

الثالث فلا بد الطرف لا يجب ان يكون حلا مستورا بين شيئين
 في اقل المقربين هو حدث الزمان فيجوز الدورات للاضحية
 لا الا ان متناهية فيكون هناك دورة هي في الوجود فيكون
 هناك وضع هو اقل الدورات الا في واحدة هي دورة الفلك الى
 مثل وضعه السابق فلو كان قبل ذلك السابق اخر مثل لم يكن
 الدورة المفروضة اقل وان لم يكن فلما ان لا يبقى بعد اللقاء
 الدورات من الحركة المتكاملة المنتهية الى هذا لا شيء فيكون
 الذي هو اقل الدورات الا في اول الامتداد او بغير اقل من ذلك
 وذلك لا يخرج من النسبة معينة لا يحال الى تمام الدورات بالاضحية
 او الثلثية او غيرهما من النسب العددية او المقابلة في الحقيقة
 وتعين النسبة من خوف على تعيين طرفية ضرورة فيكون هناك
 وضع هو اقل الامتداد فذلك الوضع الاول اما كان باقيا
 زمانا او لا فليقل الاول بلزم المسكون الوضعي وعلى الثاني كان
 ان وجود ذلك الوضع طرف الزمان لا يحال هذا خلف منع
 وجود نسبة معينة بين الباقي الاقل وبين كل الدورات
 غير مصحوة او المقابلة ان المتناهيان لا بد من وجود نسبة
 بينهما وهي معينة بل المتناهيان اقل كما لا يستقيم بالسنت
 على ان لا تقدم من كاشف من سابقا ولا يحصى من

الاستحالة لا يلزم عدمه في الاطراف مطلقا اذ لا تنحصر في
 بادع ان تقدم الامكان على الزمان الذي هو طرفه او تاخره
 انما هو بحسب ما يقع من التوقيت في اجزاء الزمان
 فلا يلزم وجوده في العارض بل في العرض ولا يحسنه ان صاحب
 الغيات مصر على القول بوجوده في الاطراف بل في ذلك يخصه
 مصرح بأنه يلزمه لا انقطاع الزمان وفناءه فتقدم بعض
 الزمان على بعض فقد ما زمانيا تفكيرا هاهنا والله اعلم بحقيقة
 المال الوجه الثالث ان امكان العالم الزلي وقدرة الصانع الزلي
 وتوكل الحق بالافاضة الوجود على قابل البعض مدة غير متناهية
 هي لا يليق من الصانع الحق بالحوال المطلق **واجيب** ان
 يمنع امكان الازلية فان الازلية لا يستلزمه ولا يوجب
 ان هذا الوجه مبني على وجود مدة غير متناهية قبل العاروق
 عرفت ان من احكام الوجود ان لا يقبل لتظام الوجود ولا يقبل
 في سائر البعض اصله الا ان الوجود يخلو في جميع قبل العالم
 مدة لا محدودة وعدو لا غير محدودة وذلك المقصود بقوله
 عن ذلك الحقائق وضعف بصره عن استنباط الدقائق فلا
 يستطيع ان يتفكر بالظاهر امتداد الزمان وان يتفكر في
 السبب من حده والمكان فكما انهم علم الزمان سبب في الخاطر

الزمن

الزمان وهو لا يريد ان يمتد ان يتقبل انقطاع المكان داخله
 حين المكان من حيث لا يتصور فيزعم ان قبل الزمان وما بعده
 الايجاد وقفا للمكان فضاء واسع الامتداد والعقل يعلم ان
 كل من الامتدادين مستلزم الاتصال للثبوت الابد والجميع انقطاع
 طرقة عينا واحد قطعاً للتسلسل المستحيل وتعالى ليس في ذلك
 لحد ظرف معطل ولا حلال هل ليس في واسع طبع الامكان
 الاتصال المتواصل الى غير غاية وفي قوة مادة الامكان الامتداد
 للتسلسل بلا نهاية ومن هذا فخطبت ان فرض حركتين
 متساويتين في المقدار متساويتين في البداية الزمان على ما تفكك
 به الرئيس في كتبه كالشفاء والنجاة والميلاد والاعاد والتعليق
 على انلية الزمان نظير بعض ركيزتين محيطتين بالمكان لا يحيا
 متساويتين في الغاية مكان الثاني من احتراعات الوجود
 وحركاته تلك الاول بالجملة فانه لا ايجاد فيها قبل وجود الزمان
 الذي هو محله التغييرات وعرض الكائنات كترك الايجاد
 فوق مجرد الجهات فلا يقبل بقاء الوجود الحق وديمام البعض
 المطلق تقا عليه وتقدس الوجه الرابع ان كل حادث مسبوق
 بحالة فلو كانت حادثة كانت مسبقة بحالة اخرى وبسبب
 والجواب ان لائل اثبات الحقيق وكونها حادثة للمكان الى ان

عند وقت مبنيته على مقدسات معشوقته على ما ينبغي للحقائق
 وفنحناهم الكتب والرسائل وقد يدعي البدع في ان عند
 سني لاجن مني محال وهذه الدعوى لا تثبت على اساس لا
 درهم القاصر الذي على يد كات الحرس نعم انما عاجز عن
 اخذات مني لاجن مني وصنع صناعة لافي موضع وعادة
 اما الصانع القدر العليم والمبدع الفاعل الحكيم خالق العنبر
 والقدر ومبدع المرات والصور فالأدب والاختراع منليس
 بامر مبدع فكذلك مني كالحق وقادر مبدع انما امره ان
 شيئا ان يقول لكن فيكون قال الحق الذي في الحق انما
 اطلع عليه قد علم الفلاسفة من نهج حديث الاشياء هو القدر
 الذي لا يتغير عليه العادة واما الامور المتغيرة التي لا يتغير
 الا في مدد يرة من امثال خرافة العادات فلم يحصل لهم
 فيها معرفة وقد اشار اليها في هذا الموضع في مقامات العا
 رفين من الامتالات ثم على اصل وجود الهيبة اشكال ادره
 الا ففعل هؤلاء تركيب الجسم منها ومن الصورة اما خارجي
 او تخيلي لا بد ويحتمل لان يكون للهيبة وجود غير وجود
 الصورة فلما يكون فيها لذاتها وجود الابداء او فان امكن
 جهرها مثلا متصلا في ذاتها ومنه يبا الى المتصل لا متعلق الخ

وكانت

وكانت صورة جسمية وان لم يكن له مركب كونه محلا
 المحيض المقابل للابداء لان قسمة الحال تستلزم قسمة
 المحل ضرورة وعلى الثاني وهو خلاف من فهم يجب ان نتفك
 بلافصال اقسام الصورة ولا يكون قابلية لاقول لهم
 ان يقولوا على اختيار العجز الثاني من الاول ان اقسام
 الحال انما تستلزم اقسام المحل مطلقا لا لذاته ولا لادام
 منه كون الهيبة متصلة ومنقسمة وقابلة للايجاد بل هي
 خالية الصورة وفيها وجود عين من مباديها واستلزم اقسام
 الحال اقسام المحل ولا تارة كان محلا كما وتسلست
 الكليات ولا جبر ان يقال ان لم يكن فيها لذاتها وجود
 بجواز كانت في ذاتها اما اجزاء لا يتجزأ او مجردة عن الا
 حياز والهيبة فاستحال ان تراهها كاسائر المحل ذات لا يقال
 لا يلزم من عدم اتصال الهيبة في ذاتها انفصالها في ذاتها او
 تجزئها لجزا ان لا يكون لها في ذاتها شي من ذلك ويعرض
 لها من خارج فلا يلزم وجود الجزء لان القول بانجزائها في
 الجسم فلا يكون متصلا في ذاته وما قالوا ان الهيبة ليس لها
 الا بالصورة فلا يقصود لها مرتبة وجود ذاتها ليس الا
 وجودها فتصور ان لا اقسام صور فتوجد في ذاتها الصورة

وان نقدر مت على الميول في وجودها الميول كدنا متاخر
 بوجودها الزاوية لها عن اضرة والوجود الزاوية متاخر
 عن وجود الطرفين بدية وان قيل بان الوجود الزاوية للصورة
 انما هو بالنسبة الى ذات الميول لا الى الميول الموجودة لم يكن
 الارتباط بينهما انضماميا بل ارتباطيا وكان التركيب منها
 تحليليا لا خارجيا والفضل بان انضمام الميول بالصورة
 المطلقة المتزاوية بالصورة المستقيمة انضمامي فتكون الميول
 قد تسمى متزاوية وحيث كانت متزاوية مما لا يحصل لان انما تسمى
 الصورة للخطية مستقيمة لا اتحادها مع الميول في الوجود و
 ذلك بما في كونها شريكة لاجل الميول ودخيلة في نضمامها
 منه علم اخر وهو ان الاتحاد المطلق مع شئ مع امتياز جميع
 افرادها عن بعضه بل بقوله الاتحاد في الوجود يستلزم
 الاتحاد في الشخص لان الشخص هو جميع الوجود او مساوق
 له من من انشاء شخص الصورة انشاء شخص الميول في
 فليكن ما يلزم على تقدير عدم الميول من كون التعريف اعلما
 بالكلية وبقاها بالانانية ولا يصح عن ذلك الا بان يقال
 للصورة شخصيات شخصيات تابعة لشخصية الميول باقية مع
 الانفصال وشخصية زائدة عند طرايز ذلك لصنع الفعل

بقدر

بقدر الصورة للصورة ابتداء ولا يتجه الى اثبات الميول
 اصلا بل بقوله اتصال الجسم في ذاته بمعنى كونه داخل في
 حقيقة ليس بثابت ولا لازم من نفي الجزء بل اللازم مطلق
 الاتصال وهو انما تقدم مرتبة الميول عن على العارض
 لا يقضي شيئا قبل مرتبة الاتصال انفصال حتى يلزم الجزء
 الميول قد فرغ في بحث الميول انما ليست من حيث هي لا
 هي واداسل عنها بانها من حيث هي الف او ليست بالف حسب
 الجواب ففيها هو لو ان الاتصال لا الترتيب في الاجسام التي
 يفرط طبيعة ودليل فيها اريك جدي وعلى حال لا حاجة
 الى القول بالصورة الطبيعية اليهم بل بقوله انما دليل على ان الجسم
 بكيه باق بعد الانفصال لا انما قطعنا المكعب مثلا الى شفع
 رين كانت اربعة من سطوحه وجميع خطوطه ونقاطه وبعض
 زواياه باقية بغيرها ضرورة فيجب ان يكون مجزأ ومجزأ
 باقية بغيره والميول كذلك لا مجموع الجسم لا فقط والمخلص
 لهم هو ما ذكرنا من التزام الجسم هو يتيقن هو باقية مع
 نوازل الانفصالات وهو زائد قبل له هو يتيقن او هو
 يات بمجرد اتصاله وان كان الميول بالآخر هو
 هذا فاللجوء اليه او لا في من التسلسل بل بل الميول في هذا

وكلما هو صفة الله فهو قديم والمثاني ان الكلام ملحق
 من حرف في اصلات غير قارة وكلما هو كذلك فهو عايش
 فالاولان قالوا لا راسين العباسين وسعنا معقدا في الثاني
 الا في الاول والثانية فالاشاعة قالوا بالكلام النفسي
 والتميز الحاصل في عدم اللفظي والاحزاب في هذا الثاني
 منهما وما هو مفيد في الاول كذلك فالعزلة قالوا ان تقا
 متكم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في محالها والكرامية
 التي هو قيام الحروف بذا ترقا وورع الاشاعة قول القائل
 بان المتكلم عرفا والغير من قام به الكلام لا من اوجبه ولو في محل
 آخر كان المتكلم كذلك قال الفاضل في الجاني فيمن اولا ان
 المتكلم انا هو من التكلم وهو عديم خلق الكلام فهو صفة
 للتكلم لا غير وثاني ان شذوذا في الاشاعة في عوز ذلك
 بتكلم هذا اللفظ فانه لا يقع الا باعتبار ايجاد كل كسبه
 للفظ وثالث ان على تقدير تسليم كون المتكلم من الكلام فانه
 الكلام بالعين المصدري فانه جئ مصدرا للفظ ولو سلم
 كون الكلام الماخوذا من معنى ما يتكلم به كاللفظ بمعنى اللفظ
 فيكون المتكلم كالمقول فان المناسبة بين المتكلم واللفظ
 الصادقة ليست باضعف من المناسبة بين المال وصاحبه
 بالقول

والقول بان الاشتقاق المعنوي قليل والظاهر هو اصل الثاني
 الكثير لا يقبل في المقامات البرهانية فلعلم تقول التكلم
 على هذا من الصفات الاضافية كالحالفة والارضية ونحوها
 فما وجه تخصيص الكلام بالغير من بين سائر الاضافات
 فنقول لعل الوجه ان الشرح ودرجه بخصوصية فيهم يشانه
 ان الصمم والبصر من جعلها عبارة عن العلم بالسموع
 والبصرات من هذا القبيل هذا طرية اقول حاصل كلامي الا
 شاعرة في الود ان الكلام القائم بخصيص كبير مثل والبنية عليها
 السلام المترتب على اختياره اعا المتكلم به عرفا ولفظا في ذلك
 التخصيص ان لم يكن قيام الكلام بمعنى الحرف والصوت به
 حقيقيا بناء على ان الصوت كيفية عارضة للمواءمة المتوخى فانه
 تدقيق فلسفي لا يلتفت اليه في الاطلاق العرفي فالمتكلم العرفي
 المباشرة لكسب الكلام لا موجه على قياس الاكمل والمشارب ونحوها
 وهذا كلام لا غير اعلم بهج من الوجه الذي اوردناه فاعلم
 قالت العزلة ان الله خلق الصوت والحرف
 في الهوى من عوزق سطر اختيار محال في اصله لا يتوجه الراد
 لغير ذلك الكلام متكلم في العرف سبق الحال بل لو ظهرت
 الحروف والاصوات من بعض الجارات كشجرة موسى عليه السلام

كان الحكم بما هو الله حقيقة عينية ولغوية بل ان
نقن لان اصل العرف لا يفهم من تكليم الله عباده الا
خلق صوت دال على معنى من غير فرق سطحا من خلقه و
اسماعه اياهم والقول بذلك معنى عن تكلف اثبات كلام
نفسى معابر العلم كالأداة وقد اختلف اصحاب الشيخ الاشعري
في تعيين مراده من المعنى النفسى فترجم قدما هم انه هو
مدلول اللفظ وجزء بعض المتأخرين كصاحب الحاشية
هو مجموع اللفظ والمعنى بناء على ان المراد بالمعنى هو ما يقابل
الغنى واما ما يقابل اللفظ وقال صاحب مسلم الكلام النفسى
لستبرذ هنيهة مخلوطة بأداة اضافة المخاطب فهو حقيقة باليقينة
غير العصورى قال الفاضل من ارجاء وحياتى ان يقال انه
بالكلام النفسى هو العلم وخلق لفظ الكلام عليهم باب تسمية
القول باسم الدلالة على ما ذهب اليه المحققون من ان الالفاظ
موضوعة للصورة الداهية اذ هو حقيقة عينية ويكون
ح على صفة عينية لورود الشرح به بخصوصه كالسمع في الصبر
ولا يبعد ان يقال مراده بالعلم التبيين لا النطق بالشاهد للنقص
والصدق ويقين بل انهم قالوا في عبارة الكلام النفسى ان
الاستدلال قد يخرج لا يعلم انتهى فلو كان الكلام النفسى مع

العلم

العلم لكان جميع معلوما الله كلمات لم يتركه الكتب السابقة
ايضا بل لك من غيرها ولا يخفى ضاده ولتكتف بهذا القدر
من الكلام فان الكلام الشيعى في المقام سطوى في كتب الكلام
على انه لا يتعلق في مثل هذه المسئلة تكثير شي من الطرفين
ليرفع منها كلام في الصلة الاول بل في الصلة بين الاولين اذ
وقع الشارح بملة تلحق قريب من الاثنين حتى ادعى الى التماثل
وانما ادوات البيوت وحده القرآن كلام الله غير مخلوق و
من قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم موضوع ولو ثبت فاما
المخارق بمعنى المعترك للموضوع ومن يضارع الا لتكثير في مسائل
هذه المسئلة من العروة المتكلمة المشقة للفقهاء المتفهمين
فلعل من العرف بفصل الفقرة بين الاسلام والوحد **تجمل**
التفسير قوله تعالى يوم يات لا تكلم نفس الا بآذنه فهم شتى ومسيح
فاما الذين شغلوا فمنازلهم فيها رتبة وشرف خالدين فيها
ما دلت السموات والارض الامام شاه بك انك فقال المارئي
واما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دلت السموات
والارض الامام شاه ذلك عطاء غير مجدود التفسير يوم يات
اي الله اى امره او انجاء او اليوم المذكور سابقا في قوله تعالى
ذلك يوم مجيء لمراساة الابر وفيه الظرف باصنافه وذكر

ويقول لا تكلم بشئ الا انك تعلم ما ينفع وينجي من جرب او شفاعه
 الا بالافه كفره فقال لا يكون الا من اذنه من الجن وهذا في وقت
 وقوله تأخروا يوم لا ينطقون ولا يؤذن ذلك لهم فبعد ذلك في
 موقف آخر الما ذكره في هي الجمل بات الحقة والمنوع عنده هي
 الاخذ والباطل كل قال الثاني ايضا انك ولا ان يغفل
 الما ذكره لهم قوم مخصوصون والمنوعون قوم اخرين فثم
 اوين اهل الموقف شقي حيث النار مقتضى الوعيد و
 سعيد حيث الجنة مقتضى الوعد فاما الذين شغل نفوسهم
 لهم فيها ذنوب اخراج النفس شقيق ربه واستعمال اللطائف
 في اول النطق واخره والمعاد الدلالة على شدة كرمهم وعظم
 وتشبيهم بالله من استولى الحارث على قلبه واختر من مع
 بسبب او تشبهه من حرم شقيق الحبيب خالدين فيها ما دامت
 السموات والارض اي سموات الاخرة وارضها فكلما
 يوم تبدل الارض غير الارض والسموات ولا ان اهل الاخرة اياه
 لهم من مظهر ومثله او هذه العباد كناية عن التائب كقوام
 ما قام شيبه ولا يحل كركب فلا يلزم من قال السموات والارض
 زوال عذابهم على انزلهم فانما يلزم بطريق المفهوم فلا يعجز
 المنطق من الصعوبة الدالة على وامة الا ما اشار اليك لا رقت

شبهة

مشبهة سبحانه عذاب ذلك الحكم او الامن مثله ريبك من عباد
 ان يحكم بينهم بغيره لك ان ريبك فعال لا يريد من غير محال
 اعترض لا احد عليه واما الذي سعدوا في الجنة خالدين
 فيها ما دامت السموات والارض الا ما اشار اليك عطاء غير محال
 مقطوع بل محال لا نهاية واستحالة الاستثناء في المصنفين
 فقيل معناه في الاول ان بعض الاستثناء هم ضان المؤمنين
 يخرجون من النار وفي الثاني ان بعض السعداء وهم اولئك
 الضان السعداء هم بايمانهم وان شقق بعضهم لا يجادل
 في الجنة لمقاديرهم اياها ابتداء في ايام عذابهم فان التائبين
 مهذب معين كما يتقص باعتبار الاستثناء يتقص باعتبار الا
 ابتداء قال الفاضل من لجان ولا يحق ما في هذا التفسير من
 التخيلات فيها ان الاستثناء لا يحسن على هذا التفسير لانه
 الحكم في التائبين لما جموع الاستثناء والسعداء لان الارض
 من صنع المعمور وجميع الاوقات بدليل التقييد بما يفيد التخليد
 والتائبين فاذا استثنى بعض الاوقات انقضت نظم الكلام
 ان يكون الاستثناء مستلزما لجميع الاوقات المحكم عليها غير
 مخصوص ببعض منها كاحضه التقييد للمؤمنين اقول
 تغلق الاستثناء بالجميع بمعنى منع الايجاب الكلي صحيح كما قال

القاصي ان زوال الحكم على كل يكفيه زواله من البعض
 بمعنى السلب لكل غير لان علم انه محرم كونه كلية ما يعني من
 كذا كذا قالوا ومن بان عصاة المؤمنين وقت داخلية والا
 شفاء والسعادة وذلك لا يلزم جعل كليهما ضيقا للآخر
 وقد جعل علماء البيان الآية مثالا لصغر التعريف اقول
 قال القاصي ان المراد ان اصل الموقف لا يخرج عن عن الضيق
 وذلك لا يمنع اجتماعهما في شخص باعتباريهما حاصل ان
 التقسيم انما هو بطريق منع الحكم للجميع ولما التعريف بالبيان
 فلو شغلوا فيه الانفصال الحقيقي ومنع الجمع ومنه لا يخرج
 على مثلهما لا على التقدير قالوا ومن بان التباين من التباين
 ما يكون باعتبار الاستقبال كما ان الطاهر من الاثمة ما باعتبار
 الماضي فانه من التباين انما يكون باعتبار انتماء الاثمة
 اقول نعم لكن التباين من مبدأ معين يستلزم في انتفاء الا
 من ذلك ولا انتهاء قالوا ومن بان على هذا التقدير لا يكون الاستثناء
 في الموضوعين على نسق واحد فلا يتلزم الكلام اقول اذا
 قيل على العصاة معدونه ابد وكل اللطيفين منعه ولما الا
 ما شاء الله من اوقات التعريف لم يخل فغيره لا قامت
 المستثناة من الحكمين بتلايم الكلام مع اتحاد العبارة فكيف
 تعدد

تعدد هاتين الاقسام ان في التفسير المذكور شيئا من
 البعد وانما انما عند كسر السورة الاستبعاد قال شوب
 البعد فيه ليس مما لا يتحمل مثل في الوجود النفسانية ولو قلنا
 بان الاستثناء انما هو من اصل الحكم باعتبار زمان في قسم
 في توقف الحساب او مدة لتبين في الدنيا واليه نرجع كذا
 القاصي لم يرد من الوجه ولو جعلناه من الخلق باعتبار
 الاثمة المذكورة او الاستثناء الاول من قوله نعم لهم فيها
 زبور متيق لم يرد ان كذا هاتين الاقسام التي خطر بالبال ان
 معنى الاستثناء الاول لا وقت تعلق مشقة الله باخراجهم
 منها لكن تحقيق هذا الوقت محال من حيث قبل التعليق
 بالمال لتاكيد الدخول والدمام على سنن قوله نعم حتى
 يبلغ الجمل في رسم الحياط وحسن عليه الاستثناء الثاني وعلى هذا
 المبدأ بالاستثناء هم الكفار وهذا المبدأ الى العز الكمال منه
 وبالسعادة المونونه مطلقا لا يخرج العصاة عن الا
 وجب داخلهم في السعادة حتى يكون التقسيم حاصرا
 لا يرد شي من التباين اقول البعد في الانتقال من اعتبار
 التعليق بالمشية القاهرة الى الانقضاء من شي ولا يستعمل
 نقلها يمكن الى استثناء المعلق فوفق البعد من جميع تلك

الدومر فعم ما قال انه لا يوجد على قافض الا شاعر ان
 يقال فاية الاستثناء في الموضعين ان لا يتصور من تأليف
 الخلق بالتأيد في الموضعين ان التأليف امر واجب عقلا
 لا يمكن نقصه او حجب عليه لا يكون له تقدير بل لما ارد
 خلافة الممكن ولا يكون شيئا عقلا لان مشيئة الله تعالى
 لما تعلقت به لا يتبدل ولا يتغير بقاء على حد بقاء العقلاء و
 القدر كلام مبين في مكان القبول ممكن والاحاصل ان
 الاستثناء المذكور كما بشرط في قولنا فقط الذين المسلمين
 انشاء الله اسين على ما بين رؤسكم وتقرى بالامر في الآية
 وجوه اخر منها ما ذكره القاضي واختاره السيوطي على ما بين
 الشرح الاول من تفسير الجلالين وهو ان الاشارة بمعنى سوى
 كقولك على الف الا الاكفان القدماء والحق سيق ما شاء
 ربك من الزيادة التي لا تخرجها عما عدا بقائه السموات والارض
 بناء على ان المراد سموات الدنيا وارضاها ومنها ان الاستثناء
 باعتبار دخل اصل النار منها الى الزمر من يخرج من العذاب
 احيانا وتقوم اهل الجنة بها على ما هو كالتصالحات
 المقدس والغرض من ان الله تعالى في هذا هو الذي خفي
 به الرحمن في الكشف ان كان له شعور في اللقاء بناء على ما ذهب

الا غلب لي فاقص على ذكر الصلوات ثم قال ولم ما يتفضل به
 به عليهم سيق ثواب الجنة مما لا يعرف كتبه الا هو من الملائكة
 بالاستثناء والدليل عليه قوله عطاء غير مجزؤ ومعنى
 قوله في مقابلته ان ربك فقال لما يريد ان يفعل باهل النار
 ما يريد من العذاب كما يعطي اهل الجنة عطاء الذي لا يتجزأ
 له فصار فان القرآن يفرضه بعضه ولا يجزئ عنك قوله الجبر
 ان المراد بالاستثناء خروج اهل الكبار من النار بالشفاعة
 فان الاستثناء الثاني بياني على تكذيبهم وسبيل ياقول
 وما ظنك بقوم بهذا وكتاب الله عايناه لم بعض الراتب
 عن عبد الله بن عمر بن العاص لياتر على من يوم مضى
 فيه ايها النبي فيها احد ذلك بعد ما يكتفون فيها العقاب
 وقد بلغنا ان من الصلوات من اعترى بهذا الحديث فاعتقد ان
 الكفار لا يجلدون في النار وهذا وعنه من الخلد لان لا يرى
 زادة الله هؤلاء الى الحق ومعرفة تكافؤ وتبينها ان لا
 تقبل عنه ولحق مع هؤلاء ابن العاص فعناه انهم يخرجون
 من النار الى برزخ من برزخ ذلك خلقهم وسقوا ليلها
واقول اما كان لابن عمر في سفيهم ومقاتلة بها على ام
 ابطلاب وصي الله ما يتغل عن سبب هذا الحديث هذا ما

قال أقول أما طعن على الجبرية من قبلهم من أهل السنة لعلمهم
بالعقوبة فقال العباد من الجزاء والشكر نعم الله يستلزم الجبر
وقوله إن ذلك لعلمهم بحسب وحضرة مع الله في القدس
بالقول يخرج أهل الكبراء من النار بالشفاعة فاما بالنظر
لا اصل خروجهم عن النار فذلك في القول ليس ببلع ولا
مختص بأهل السنة بل جميع الفرق الإسلامية ما عدل الخواص
مشاركين لهم في ذلك وقول المعتزلة بأن أهل الكبراء لا يؤمنون
ولا كانوا من قول مبتدع يكن به صريح قول الله تعالى
ظايفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية وأما بالنظر الجحش
الشفاعة فذلك طعن لا في مطلق انما الجحش العفو عن أهل
الكبراء بل قول فكان الله لا يغير أن يشرك به ويغفر له
ما دون ذلك لمن يشاء فع الشفاعة ان على الأماويين
في خروج بعض العصاة من النار متواترة وفي الشفاعة مشهور
وكاتب الله ما أنتم الرسل فخذ الآية وهذا أهل السنة
الطعن بالقول بالعفو والشفاعة فيه فتح باب الجحش
أما القول بخروج جميع أهل النار من النار فضاخا أهل
السنة بريئة عنه بل هم منكرون له أمثلة لا تكاد لم يثبت
ذلك لأحد من أعيانهم إلا ما ينسب إلى ابن تيمية كخطبته

يقول

كان يقول بذلك وينسك بمثل الحديث المذكور وما
يخرج عن عمن الخطاب رضي الله عنه وغيرهما من الأحاديث
التي ضعفها الجمهور وينعم صحتها لا تكاد عليه في هذا
القول وفي قول مقدم العرش أمر بتكليف أهل السنة بأكمل
فيه مدحمة عن الكفار من عدلهم بل عزله عن جماعة من
الحق بالمجسمة ولم يعتدوا بتجديله الفروع كعقوب
المنحصرين فيها مع اعتزاله بالجملة فلا ينبغي أن يترأخ
على الجماعة يقول من شذبههم ويشدد والتكبير عليه فلا
تترأخه وزاد في رواية أخرى وأما ما اشتهر عن الشيخ محي الدين
ابن العربي المتأخر في التأني عن ابن المنذري من القول
برفع العذاب عن المؤمنين بعد لحاقهم بالسيف فإنه يصير
عدا بأعلمهم مع حالهم فيها فتقسط الحان في كتبه لاسيما الفصول
والفتوحات مغلفات ومهمات لا يصل إليها اهتمام أكثر
الناظرين فيسارعون بالانكار إلى ما يتبادر إلى أذهانهم
الشيخ قد شهد له بالجزء أكثر علماء الأئمة وعرفاهم وإن تنكس
عليه بعضهم فالاعل لا حول التنبه عن الانكار عليه ولما
الأدب معه أذهن كذب لا لذلك الأعلام من أهل العلم
والعرفان والحق في من تقليد ما يتبادر من أقواله مما ينافي

موجزات م

قول السواد الأعظم فليقتصر كلامه على حمل حسب الأصلان
أو يفتون إلى علم من هذا علم هذا الشأن والمظن القوي
من هذا الضعيف بالشيخ في مثل ذلك القول وما ينسب
اليمن أن فرعون مات طاهراً ومعلم أن من فوقه أرتياض
وقد جهر بفكره إلى الحجاب المقدس الذي فوق عن الحال
القصوى صار معلوماً للبحر الجاهل القديسي وانكشف له
من الكمال اللطيف ما اضطر به إلى القول بقبول إيمان فرعون
الباقي والحفاظ على كرامة الجنتي من سعة الرحمة السابقة على
العقب مع كونه في مقام اليباسي وكل ذلك من الخفاء الكشفي
كما اضطر من الكشف لجلال القديسي ودهشة الخوف من
البطلان الشديدي الذي لا يمكن عقده موتاً آخر فويل
واذ جازمادي فأن الله قد علمه ليعذب به عذاباً
لا يعذب به أحداً من العالمين كما ورد في الحديث النبوي
هذا ما عني والله أعلم وأما الطعن على عبد الله بن
عمر بن العاص والفتوح في رواية بناء على سقوط عدالة
لما تولى أبو بكر بن عباد فتذكر في جامع الأصول
أنه كان عللاً عابلاً ورعاً زاهلاً حافظاً قال في الكتب استأذنه
رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يكتب حديثه فاذن له وذكر

الشيخ

الشيخ عبد الحق الدمشقي في ترجمة لشكوة المصالح أنه كان
محباً لأهل البيت النبوي وكان في حجة أبيه ومعاوية له
لوصية رسول الله صلى الله عليه وسلم بأبيه وأبيه
واقول أما كان في علمه وزهد وصحة رسول الله صلى الله
عليه وسلم وأذنه عليه السلام له كتابته الحديث ما يوجب
كف اللسان عنه ولا حياً طعن في نسبة القول إليه وحمل أسن
الحديث على القول عليه ولا شك في مثل هذا الطعن عن
السفلة الجيلة كالعير والمروضة القائلين لا يقبل شهادة
على رضي الله بعد وفاة الرجل ولو على باقة يقتله ولكن لا ينبغي
من مثل هذا العلامة الموثوق به في العلم والرواية المعروف
بإيمانه لا دماً الشاهد بعد له وانما شرفه عن فضل كتابه
الكشاف بقى الله تعالى جادة الألفاظ وجلبنا عن الحسن
والأصناف والأعتسان **مسئلة قولنا** وتمت كلمة ربك الملائكة
جنتهم من الجنة والناس جميعين وقولنا قالوا لكن حق القول في
لاملائكة جنتهم الآية ظاهرها يقتضي خروج جميع أفراد الذين
في جنتهم طالعهم من الأخبار والآثار وسائر الآيات خلافاً لما
عنه بعض المفسرين بأن ذلك لا يقتضي خروج الكل بل قد يأتى
جمله في الآيات ملأت الكيس من الدرهم لا يقتضي دخول جميعها

فيه قال الحق الذي بل هو بظاهر ملامت الكيس من جميع
 الذرهم والصواب في الجواب ان المراد تعميم الاصناف كما لا
 قلت ملامت الجواب من جميع اصناف الطعام او متلا للجلبس
 من جميع اصناف اللباس لا يقتضي استعاب الافراد بل يقتضي
 من كل صنف فرد فبقية رتبة على اليهود وغيرهم ممن زعمهم
 لا بد خلوت النازله في كلامه **اقول** تخصيص الاصناف بالادراك
 من لفظ الجمع الموصوع لمطابق الافراد من غير تقييد بكتف
 التثنية بالثاني المصحح فيها بدلالة الاصناف ليس بظاهر
 وقال القاضى في تفسيره اي من عصاتها الجمعين او منهما
 جميعا لان احدهما **اقول** لك ان تقول على الاول اما ان يكون
 ارادة حصر من عصاة بطريق العهد فيقتضي سبق الذكر
 او بطريق الحذف فالثاني القرينة لان يقتضي عن القرينة بظهور
 المراد بل ليل تارة والالات فبانه على عناية المتخصصين
 المتقين الا ان اولياء الله لا يؤمنون فيهم ولا هم يحزنون ان
 الذين سبق لهم من الحسنات اولئك عنها سجدوا ولا يسمعون
 حسيبها وهم من ان شئت انفسهم خالدون ويكبرون ان يقال
 يكفي للعهد سابق السابقين وسبقتهم او سابقه لا او قوله
 نقاؤا وشاء ذلك لجعل الناس امره واحدة ولا يزلون فحليفين

الامن رحم ربك ولذلك خلقهم فالاشارة العديدة الى
 المتعلقين العيون المرجوحين وسابقة الثانية على الاولى
 شتى لا بد ان يفسر ههنا بالاشارة الى العيون المهتدين
 فيصير كون الساكنين **علم الله** مسئلة من اصوله
 اتفقوا على ان الحديث الضعيف لا يثبت به الاحكام الشرعية
 ثم ذكر ان يجوز بل يستحب العمل به في مسائل الاعمال المرحية
 النووي في كتبه سيما الاذكار وفيه اشكال لان جعل العمل
 استحبابا مكرها من الاحكام الشرعية المحضة للشريعة فغير له
 النووي ان ادانته جازم في جميع احوال وحسن في فضيلة عمل ما يجوز
 رتبة الضعيف في هذا الباب ولا يخفى انه ينبغي عنه من كل
 النووي فيكون به العمل ويجوز النقل على ان نقل الضعيف
 في غير مورد الصحيح والحسن شائع واليع سماح التبعة على
 ضعفه قال الحق والى والى والوجه العلوي عليه كما وجد الضعف
 في فضيلة عمل لا يقتل الميتة والكل هيتيجي العمل به بل يستحب
 لانه ما من الخير من جوارب اوهو اذى به الا بالاعتدال والاستحسان
 والاهتمل الميتة فبعثت ذلك الحمل للكرامة بظفر في رجب
 اهدجاني كرهية واستحبابه ويعمل بالراجح وله لم يترجح
 اهدجانيه بالنظر بحال والظن استحباب العمل بالانساب

يصير عبادة بالنية وبالجملة في الزمان أو بالشرط عدم
 احتمال الحرمة واستحباب ما ذكر من التفصيل في الزمان
 العمل على هذا ليس الحديث بل لا انتهاء الحرمة لا يقال الحديث
 ينفي احتمال الحرمة لا نأقوله فيقول احتمالها هو ثابت الالبته
 وهو حكم شرعي لا يثبت بالصيف ولعل النسخ في ما ذكره
 العمل من طلبة للاستحباب والمآصل ان الحديث الضعيف
 يوقع شبهة لا يستحب فيها طاف العمل به واستحباب الاحتياط
 في محل الشبهة معلوم من قواعد الشرع فلم يثبت بالصيف
 حكم اصلا هذا كلامه **قول** الاسلام من التكليف ان المراءاة بالاحكام
 ما سوى الجواز والاستحباب بقهرية التصرح فلا اشكال في العمل
 الجواز مع وجوه دليل الحرمة لا تسامح له وبدونه لا مدخل فيه
 الحديث الضعيف لا نأقوله الجواز لعدم الجهر باذنه اصلية فاذا
 دل عليه الحديث صار حكما شرعيا ولكن ان تقول من كمال
 المراءاة في العمل كونه من شأنه للشراب مخصوص وهذا
 صفة زائدة على اصل الاستحباب ثم عدم حجية الضعيف انما هو
 اذا لم يجز به ضعفه بقدره فان الاستحباب قد يبلغ به الاجتهاد
 الحسن والضعف بل النقص ان كانت غير محصورة في حديث الضعيفين
 المرويين والاسناد اللاحقة يبين ان العمل كيف لا وقد صحح الحاكم

وابن

وابن خزيمة واما اصطفاؤه اسنادا كان بعض رواة عن
 شخص مرة ومن اخر مرة ومنه لان بعض الفاظه فليز ان
 ثلثا وبعضها اربعون كلمة وبعضها اربعون عا او مائة
 ومعنى لان الفعلة يحتمل الحرمة والقرينة من لسان الجليل لا يحتمل
 جنتا لا يحتمل ان يضعف عن تحمل العبث فنتاثر منه ونجس فاقول
 شيء من ذلك لا يوجب هاله اما الاول فلا نه ولا نه عن جفاف
 لا اصطحاب واما الثاني فالترديد بين الضعيفين والثلث رواية
 شاذة لا توجب السك في الثلث ورواية الاربعين غير مرفوعة
 وانما الاربعون كلمة عن ابن عمر عن العاصي ولا يعون
 عن ياقن ابيه يرقه رضي الله عنهم واما الثالث فلان الاحكام
 في عدم الاحتمال ضعيف جازم بقهر لفظه لا يحسن في رواية
 اما الفعلة فقد فسدت في رواية بن باقة من قتالهم وقادح
 الفضاها قربان وشي في فليقتل القتلان ضمن قرب كلب
 واحتمال لسان الجليل من طوبى لابطال كالنار على لسان الجليل
 ثم لا مضاف ان الحديث على اي تقدير لا يقص عن التقدير
 بعشر عشرة الذي لا يرجع الى اصل شرعي فان القياس على علم
 البهر ساقط جازم على ان التقدير ليس هو بسبب اجتهاد
 الله وانما فيه به بعض مشايخ مذهبه يتيسر على العام

٧

وقد قرر صاحب البحر الراجح ان الراجح هو العمل باصل
 مذهبي اى انقول بعض الى راي المتبلي به **اقول** وراي الضعيف
 ان الحديث الضعيف احق بالعلم من الراي الضعيف والقياس
 الضعيف والبدل **اعلم** الفقه مسئلة ذكر في النجاشي الضعيفين
 فقال الراي ان من لم يرد في الحديث رفع عرجة فانه كان عمدا لم
 يصح ظهارة وان غلط اصح قال المحقق الدواني العمل هو
 والقصد ان الزمالة يعتقد حصوله متى من المليون فضلا عن
 الاثنان فلا يتصور رتبة رفع عرجة الا غلطاً والتعديد بأ
 لفظ غلط لا يقال لفظاً قد يتصورون لما لا وقع له فليكن
 هذه الصورة من هذا القبيل لا انقول انما يتصورون لغير
 المكنة العقلية وهذه الصورة متمتعة بالذات بالضرورة
 الفطرية ولها انفتحت الى فرض الامور المستحيلة لا تفتح باب
 واسع في جميع ابواب الفقه فكان لغرض ان يفرض ان يثبت
 ولا يثبت او يثبت ولا يثبت بل يتجسس عما هو اقرب من ذلك
 قال الراي ان اثنان علمان زيد يعمل معين في صمغ يوم معين
 وقد شاهد القاصي في ذلك اليوم في بغداد لم يقبل شهادته
 مع انه يثبت مجتهد في العصر بطريق طريكان فانه محال عادي
 لا يقبل هذا الكلام **اقول** كان العمل هو القصد بالنية والقد

ايضا هو القصد بالنية غلطاً هو القصد بالا قصد فانه اجتماع
 الشقيتين فالخط في القصد لا يتصور وايضا ولولم يرد القصد بالا
 فعلق قصد آخر به كان كقصد غلطاً ان القصد ليس بقصد الخط
 يتعلق به قصد آخر ولا يستلزم ولا يخفى انه غلط ولولم يرد الغلط
 في العبارة عن النية فالعمل في نية رفع عرجة ثم مضى هذا
 ان كانت عبارة المحقق ان العمل هو القصد ان كانت ان النية
 هو القصد يوحى مثل ذلك ثم ان رفع عرجة فانه يجهل رفع حدث
 غيره وحده الغير قد يعتقد حصوله فلا يكون قصد رفعه بخلاف
 ورفع الحدث امر كلي فيجب ان يعتقد انما يرفع حدث
 غيره بفعله بل يقول فيجب ان يثبت رفع حدث نفسه الغير ^{الكل}
 لولا انما يرد الاستقبال بان يزعم ان الوضوء الحالى ارفع للحدث
 الاستقبال بعد حصوله لكن الحق ان تقع بعض الاوقات
 في مثل هذه الصور الفائدة من البطالة والفعلية من المهمات
 ولا كان الحق في الفتاوى في النادرة موجبا للفتوة كما يشاهد ^{مد}
 من متفكره ان يدان الشقيتين للعلم بما يوافق احوالهم من
 الاحكام تعذرهم في اكثر الابواب حكمت متعارضان يستدل
 كلاهما الى كتاب فيصون في الامة وبذلك اخرى وربما
 يفتون في حادثة واحدة بالحكمين ارضاء للمخمين والرفقاء

من الجاهلين فان علمهم كتاب الله ليكون لهم على بطالات
 عظام دليلا فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون
 هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا **سورة الاحزاب**
 ذهب الشافعي الى وجوب الترتيب في الوضوء مستند بالان
 الذي صلى الله عليه وسلم فعله مرثبة مرة وقال هذا وضوء
 لا يقبل الله الصلاة بذلك واخرج عن علمه الاستدلال بالاشربة
 بان هذا الوضوء لما كان مع الياسمين او الياسر فيلزم القول
 بوجوب احدهما قال الحق الذي في انكره لعلوم بني اسرائيل
 الجاز وعلم وجوب معلوم مما صح واشتهر انه صلى الله عليه وسلم
 كان يحب الياسمين في طهوره وتعلبه وسائر اجالته او ينام
 وعدم وجوبه ايضا معلوم من سياق الاحاديث المشهورة
 واقره على قاعدة علم الخلاف ههنا مقتضى الحديث بناء
 على هذه الدليل وجوب الترتيب بين اليدين من حيث
 الجواب لكن وجوبه ساقط بالايجاب فثبت الحكم بما هذا الترتيب
 فثبت لعدم المانع والمعارض ووجوب التقضي انتهى القول
 مثال امتناع الصدور في الشارعية لهذا ان يعتبر في جميع
 الخصوصيات وخصوصية تجعل الفصل بقرينة المقابلة للقرينة
 والتشليل والاول بالانام وجوب جميعها فغير

الثاني

الثاني واحتمال وجوب القرينة لانها بعضها يردم اساس
 الاستدلال لا يثبت في خصوصية الترتيب ذلك الاحتمال بل
 قرينة المقابلة يقتضي الغاير جميع الخصوصيات ما عدا الترتيب
 واما الكلام بمقتضى علم الخلاصة فهو بوجوب الانام في القرينة
 لم يكن بين علماء الاسلام فان سبغ المني هو الجدل والخصام
على اصول العقيدة اختلوا في ان الامر بالمني هل هو من بني
 عن صدق وبالعكس لا يحسن اتخاذ المهنويين او الصيغتين للقطع
 بوجوبه بل يحق ان الامر بالذي هو الحاكم في ضد متعلقهما
 فيقول الامر مني عن الصدق وقيل يقتضيه وقيل لا ولا ولا وان
 قد يجهلان في امر الوجوب والذهب بحجبه بالصدق ونزولها
 وقد خصصنا بامر الوجوب وايضا قد يجهلان في وجوب الصدق
 ونقداه اما بحجيم جميع الاستدلال او واحد عن وعن وقد استدلنا
 بالصدق الواحد وايضا قد يقتصر على الامر وقد يقال بقرينة
 الذي لا انه ايجاب احدا لاخذ الامر وبذلك لا يجمع واختاروا
 الشريعة واعانت متأخري الحقيقة ان الصدق ان فوات المقصود
 بالامر بحجيم وان فوات عدم المقصود بالذي يجب ولا بالامر
 يقتضي كراهية والذي كونه سنة فالما من بالقيام في الصلوة
 اذا قد فاته قام لا يفعله لكن يكبر والحكم الى الخرين للشيخ

كان ليس لأزار والدار سنة **قوله** لو لم يكن اتصال الركبان
 الصلوة مندوباً اليه شرعاً لم يكن القعود الغير المقتضى للبقاء
 الواجب مكرهاً للحق ان الكراهية لا تزيل الاتصال المأمور به
 نكحاً فلا يخلو في جميع العباد وسنته ليس لأزار امر إمامنا
 فصلة للموظف النبوية فخره ترك المأمور به ووجود الكف
 عن المعنى عنه ما لا يتصور فيه النزاع وكونه واجباً امر عتقياً
 الماعلة لا يتصور العقول به ولا لزم حصة جميع الواجبات إلا
 ان يقال يجوزها في بعض الأوقات فيرجع إلى جهة الترك قد
 قرر بعضهم النزاع في أنه هل يصح في وقت واجب مضيق للغير
 موسع وبترتيب عليه فإجاباً أو لا وهل الحق هو الأول فيجمع
 صلوة من عليه من مطلوب الأداء مضيق مع سعة وقتها فيترك
 لو لم يكن الأمر للطاق للضيق محرماً للصند لما كان مفاداً فعال
 الاستغناء به ان يترك الأمر في التكليف بالجمع بين الصلوات
 ولا يمكن الأمر مطلقاً هذا خلف فالصلوة في وقت مضيق
 وجوب أدائها ليس منهيته فيتركها باطلاً ولا لزم اجتماع الو
 جوب والمحرمة وهو باطل ولو لم يكن منهيته بل غير واجبة
 يلزم بطلانها أيضاً لان غير الواجب لا يكون مطلوباً للشنايع
 على ان لا يتقدم به علم الاستغناء مع فرض جواز بلزم

التكليف

التكليف بالصند مع تجوز وقوع ضده وهو باطل أيضاً وفيه
 بحث أما أدلة فلا تروى على المشق الأول منعاً انما يلزم التكليف
 بالصديق لو كان التكليف بالمأمور به المقتضى مشروطاً بوجوب
 ضده أو كان الصديق واجباً وعتيقاً وليس كذلك وقيل
 على الثاني ان إطلاق الأمر يعني عدم عقيدته بشرط لا يوجب بقاء
 الوجوب مع الاستغناء بوجوب آخر وفيه نظر وأما تأنيها فلا تروى
 الله ليل المذكور يمكن عليه بان يقال لو كان الصند محرماً لزم
 من فعله تركه لا يكون مفاداً لا يتعلق به الترخيص فإذا فرض
 فعله بلزم ما ذكره وأما التأنيها فلهذا أو ضده بان لو كان الأمر
 لخصاً عن الصند لا يمنع ان يكون فعله في وقت الأمر بان يكون
 الوقت ظاهراً لا يتقدم مطلوباً بالامر والناتج إليه الملائمة
 فلا إشعار ان يكون الشيء منهياً ومطلوباً في وقت واحد
 وأما بطلان التأني فلا تروى يمكن ان يتعلق به فرضاً ما لا يروى
 ويترتب عليه فالعباد المأمور به بترك الشيء في الوقت لو
 بخاصة الترخيب المأمور به هو سماع الأيدي في صلاة عتقاً
 عن ترتيب عرض الشبهة فان هذا التأني لا يدل على عدم كون
 الصند منهياً لذاته مع اعتبار كونه مشاعلاً عن المأمور به
 ويكتفي بهذا فذلك الذي لا يتعلق بذات العبادة وجوبها

او يشترطها لا يعجب البطالان على ان كون الصلح منهيا ^{بما} ^{شرا}
 كونه مانعا اليه عن فعله كيف وقد لا يحظر الصلح بها الا ^{بما}
 والذوي عن النبي يدون الخطا غير معقول وايضا في
 المثال المذكور لو ترك العبد الكسب في الحياة كلها واما
 الذي لما ترك الكسب فلم يفعل في حياته لم يستقم هذا
 الملام منه كما لو قال فلم تفعل ما هيئتك عنه هكذا ^{فتر}
 الاضطر **اقول** ومن هذا يعلم ان ما حكم به بعض علماء عصرنا
 من ان من علمه فرض عين فاستغفاله بالفاخل وفرض ^{اخر}
 كفارة عتب بل بعينه استباحا من فاعله حكم الامر بالمعروف
 في صلح ما ذاب اليه حكم لا معول عليه كيف وقد صرحوا بمقتضى
 الصلوة في الارضين المضمومة وسقوط الفرض عن الذنوب
 وان كان اداء ما مضى بالانكراهية وكذا بعضه نذر الصلح
 في الايام المنية وخرج المأذون عن العدة بل والله فيها
 وجه الفاعل في الاوقات المكروهة لم يقول بل لم من
 الحكم المذكور ان الباشرة لمعصية يتحمل شرها الى عمل كالذي
 يحتاج تركه للاباق الى ذنب يحوي بالهوى الى لا يبس للشر
 يحتاج الى علاج في فعله بالصنع من صلوة ولا غير ^{من} ^{فان}
 الشاعلة عن ترك تلك المعصية ومن هذا القبيل ما ينص

بعض

بعض الجاهل المذنبين يزعمون اهل العلم والكتاب ان عاقبة
 الاستاذ لا تقع منه امامته ولا يحل منه ذنبه ولا تقبل له شهادة
 بل يجوزون عليه حكم الاستاذ ^{بما} ^{شرا} ان الله من هذا الاعتقاد
 والعجب ان بعض المفسرين في الفتاوى والعقوبات يزعمون ان
 كل معلم لغيره ولو من العلوم الغيرة الشرعية بل الفلسفية
 المذمومة لا يرضى عن كان تعليمه فحقه فوق حق المولدين
 الثابت بالقصوص القطعية يستلزم في ذلك الى الاستدلال
 لمن الاحكام ولا تارة للمؤمن والضعيفة بل الى ما لا يصح
 العمل به من الكتب والفتاوى الغربية التي لا يعرف مصنفها
 باسمه فضلا عن الوثوق به في عدلته وعلمه واجب من ذلك
 انهم يرون كل ما ينادي به طبع العلم ولو كان ذلك امر اطلق
 الوجوب بامر الله عن جعله وهو له حقوق لا يسمون ملكه
 عاقفا ويصفونه بصفات من لا استدلال لهم ولا اتفاق واشد
 الجوراء عند اولئك الاساتذة من الاستدلال ان يختلفوا في الدين
 للتقليد الى غير استاذ ولو اخذنا ذلك وبنية عليه او عملية
 ولو كان ذلك الغيرة العلم وافضل واجل صلاحا وديانة وهكذا
 يعامل بعض مفتي الزمان مع من يذهبهم فيقول المريد
 الزاوية لغيره شجرة ولو كان شيخه وقد مر في الطريفة ارفع

مردود الطريقة بشر الحقيقة وكذلك سلوك السبل
 الأسلاف في الحقيقة نعم المراد الذي لا يريد العقل بل الخيال
 مراده اهانتة بشيء ولا يراه به ونقصه بين الخلق فيسقط
 مراد وادله بجزبه بما يريد ويخبر به كما يريد هو الحال المبرور
 ضامن العبيد مسئلة اذا دار للعقل بين الجواز والاستحسان
 فالجواز اقرب لان الاستحسان لا يحل بغير المراد عند خفاء
 القرينة ولا يفيدي الا وهم مستبعد او يقتض عنده لا
 مشترك بين صديق كالقتر او يقتض عنده لا يباح ولا
 لمزيد ولا يحتاج الى القرينة في معنية ولان الجواز طلب
 بالاستسقاء ويكون ابلغ كما تشتغل الراس شيئا من شئ
 ووفق للطبع بعد وبنية او يتألف في الحقيقة والسبب
 للقيام ويتوصل به الى انواع البدع كالسبع عن جاز ثار
 اي للبلد اي مكانه والمقابلة على الحدودت للاستهيب
 ادم اي قيد والمطابقة لصفي المشاكلة مثل كالح في قوله في
 هو الهات في مقني والمجا يستل سبع سبع اي سمعا
 والره في وهو في الاشعار ووعى برعج الاستحسان
 بما من العقل لا بد واليه من المفسد مثل ما ذكره في
 العقل العقل من العقل اذ اطر المستحسان وصحة استعماله

كما جعل معناه فلا يضطر بغير الجواز لصحة استعمال القرينة
 دون اسال البساط ومنها الاستقاف من المشتك بالعينين
 فتبع الكلام ومنها صحة الجواز عنه بحسبها فتذكر العقل لا بد
 ومن مفاصل الجواز احتياجه الى العلاقة الى الحقيقة ونحوها
 لقدر الظاهر يعني الحقيقة وفتح الخطط فيه عند خفاء
 القرينة وما لا يافتد وما جدها فشتك فيها كذا في الغرض
 وشهره العصف **قال** لمان الخلق انه لا يقابل الا غلب شئ
 مما ذكر **قال** الشارح المحقق لان ذلك كله انما هو لانه مظنة
 الغلبة ولا يعرف بالمظنة مع تحقق انتفاء الماتة وتحقيق
 الماتة لا يعرف عدم المظنة **قال** الفاضل من الجوان فيه ان
 الغلبة اغاها معنى رجحان الاحتمال عند العقل ولا يغلبه
 في الجواز معنى كثرية الوقوع مظنة للغلبة المذكورة لانه
 اذا لا يلزم وقوع ما هو اكثر وقوعا في الزوال بل انما يظن
 وقوع انتفى لمحض **ان** الغلبة بمعنى رجحان العقل هي
 الظن فيكون مظنة الغلبة هو مظنة الظن ولا يخفى كانه
 سلما لكن مائة الفيلج هو موضع يتحقق فيه الظن قطعا
 لا المظنون فلا يلزم من كون الغلبة مائة الغلبة القطع بالوقوع
 بل يظن الوقوع فافهم **علم** القرينة مسئلة كل جواز ما صادق

او كاذب على الانصاف الحقيقي فاذا قال القائل كلامي هذا
 كاذب مستحيل الى نفس هذا الكلام او كلامي اليوم كاذب
 مقصود عليه في اليوم او كلامي هذا كاذب وقال هذا كلامي
 امس صادق لم يقل الا باليوم من فوج صدق كذبه وانعكس
 وعلى الثالث من فوج صدق كل واحد كذبه وهذه هي الغلظة
 المشهورة بالجزر والاسم وقد ايدنا على جلية من اجوبة الفضلاء
 عنها في رسالة المطالعات ولتقتصر هنا على ما لم يذكر هناك
 فقوله اجاب لا افضل عن التقريب الثالث بتمديد مقامات
 الادب ان الغير يصور به حكاية عن نسبتها خارجية لا تتوقف
 على الحكاية عنها الثانية ان الصدق والكدب نسبتان يبين
 الحكاية والحكي عنها اذ هما اعتباران عن المطابقة وعدمها الثانية
 لانه ان لم يكن ان يكون حكاية عن صدق نفسه او كذبه
 ولا عن صدق او كذب يتوقف على نفس تلك الحكاية لما عرفت
 في المقدمة الاولى فنقول تختار صدق الكلام الاسمي ولا يثبت
 كذبه قولكم لا صدق بل لم يثبت الكذب للكلام العادي قلنا
 نعم قولكم اذا ثبت الكذب للكلام العادي لا يثبت محموله اعني
 الصدق ثانياً في موضوعه اعني الكلام الاسمي قلنا ممنوع قولكم في
 بيان ولا يثبت نسبة مطابقة الملحق وهو صدق الكلام الاسمي

قلنا

قلنا ليس الحكيم عن الكلام العادي صدق الاسمي اي صدق
 كان بل صدق لا يتوقف على حكاية العاد بحكم المقدمة الثانية
 والصدق الثابت بحكاية الاسم صدق على حكاية العاد
 حكاية عن كذبه لا يقال بحول الكلام العادي مطلق يتحقق
 بغير ما لا يقال بقوله الحكي الذي هو مادة الخبر العادي الثالث
 مطلقا لكن الصورة الجزئية الحكاية او حجب تجميعه بالصدق
 الغير المتوقف على الحكاية فلا يتحقق الحكي عنه فقد ثبت كذبه
 هذا ما عرفت **اقول** لو قال القائل كلامي اس صادق صدقنا
 متوقفا على هذه الحكاية او صدقنا ما سبق قفا او غيره لربنا
 هذا الجواب الله عز وجل لان يقال ما وجبت الصورة الحقيقية
 بالصدق الغير المتوقف كان القول كذا في قوله ان يقال هو
 صدقنا متوقف متوقف اي موضوعنا بالصدق وعدمه
 معا وهو محال فلم يكن هذا الجملة هو الصدق الثابت للكلام
 الاسمي فلم يتحقق الحكي عنه ايضا فانه الجواب المذكور باعقل
 الجيب مختص بالثبوت الثالث وببره القضي على المقدمة الثانية
 بكلامي هذا كاذب فانه حكاية عن كذب بنفسه قطعاً فاجيب
 ان يقال ان ليس يجوز بحكم كذا في قوله لا الحق الذي
 في الجواب عن التقرير الاول لا يمنع حازمية ولا يخفى ان مثل

ذلك يجري في النظر الثالث فلا حاجة الى تكلف وجعل آخر في
 جوابه بل الوجه ان ما لا يكون حيزا لا يكون صادقا ولا
 كاذبا اخر له يحصل جواب الحق الدواني ان كلامي هذا
 كاذب ليس بجواب لان كناية عن نفسه ولا شيء من الجواب
 بكناية عن نفسه لان الكناية يجب ان يخرجها عن الحكم عند
 كناية عن نفسه غير معقول والحدان يناقض فيه بان دليل
 وجوب تأخر الكناية عن الحكم عند لو تم دل على انتاج الحكم
 عن نفسه اصلا فكيف يقال كلامي هذا كاذب ان كناية
 عن نفسه فانه كلام موجود ضرورة لا يقال المراد ان الكناية
 الصحيحة يجب ان يخرجها عن معانيها والكلام المذكور كناية غير
 صحيحة لا تفقد ان كان المراد بالصحة امكن العقل فالحكم
 المذكور معقول ولذا احتاج العقلاء الى اشكال ان كان
 المراد امكن صدقها او الصدق بها فلا نسلم ان كناية الداني
 يجب صحتها بهذا المعنى كما اننا لا نتبع التضييق او ارتفاع
 عما يقع والجواب ان المراد بكناية المصلحة الصالحة لتعلق
 الصدق بالكذب في كناية عن نفسها لا كناية في الكلام
 المذكور كناية تخيلية ليس له ان يحصل صدق العقل هذا

قد

و قد سئل في جواب اخر عن اشكال كلامي هذا كاذب وهو
 ان يقال ان كاذب لان الكذب الحكم بغيره لا يمكن ان يكون
 عارضا لهذا المفهوم الفصل للشمول عليه ولا لزم عن بعض الشيء
 لما خرج له بل يجب ان يعنى معرفته الجمل بما هو محتمل اعني
 المفهوم العناني في الموضوعي ولا شك انه مفهوم مفرغ لا يصلح
 للاقتضاة بالصدق ولا بالكذب فالكلام المذكور كناية
 زيدة كاذب ولا شبهة في كذبه فلو لم يكن الكذب الكلام الذي
 لم يثبت محلي اعني الكذب لم يضر اعني هذا الكلام فليزم
 صدقه قلنا انما يلزم لو كان المفهوم الاسمي حال الاقتضاة
 بالوصفين وليس فليس لو قلنا ان الكذب ان لم صدقه لانت
 الحكم بغيره ليس لا يمكن به قلنا الكذب الحكم بغيره ليس هو العارض
 له فلم يلزم من ثبوت العارض ثبوت الحكم بغيره ليس هو العارض
 كاذب ولعلم هذا الجواب لو تأملت في وقت اختيارك عليه
 بيق من قلنا الجواب اخر لا نستطاع اليه واذا فهم هذا الى ما ذكره
 الافضل ثم الجواب عن جميع التبرعات من غير جميع الجواب
 الحق الدواني والجواب به بعض الفضل من انه يلزم في
 الكلام المذكور التسلسل لانه الموضوع اعني كلامي هذا
 عبارة عن جميع الكلام مكان الكلام المذكور في قول كلامي

هذا كاذب كاذب ثم يتم الى غير النهاية ففهم ان اردنا ان
نقتل هذا الكلام بحال الاستلزام التسلسل المسجل فانما
يتم لو اعتبر مجموع الكلام في جانب الموضوع على وجه التقيد
وان اردنا ان صدق هذا الكلام مستلزم لذلك فسلم لكنه
لا يبعد بل هو ليلى ان يحل بطلان صدق وان اردنا ان
نليصق حق بظهوره وامام آية المولى الباقر السلام
كل كلامي الساعة كاذب من ان فريته هذا الكلام لم يمتنع
ليس باعتبار خصوصية الظاهر فان هذه الخصوصية ملغاة
في نسخ الفرية بل هو منطوق خصوصيتها وانما سائر الحكم ليس
ضيق الا لفراده باعتبار نسخ فريته لا خصوصها فلم يلزم
من صدق الكلام بحسب الخصوصية كبر مجسها بل يجب
المفردة ومن غير ذلك بل لم يلزم اجتماع الوصفين في الامن
جهتين والاسم في صدق فريته بعض كبر المعصية بان لم
يلزم سلب الحكم من الكلي الا خصوصيات الا فراده بعد الحكم
في الكلي في الكلية على الاوسطية الا خصوصية الا صغر فلم ينتج السهل
الاصل اطلاقا ففهم ان لا يمتنع الحكم الى الاصح
باعتبار نسخ فريته كان في الاستلزام لا لا نقول ان كانت الاعتبارات
ان حيث يمتنع تعليلها لم يمتنع اعتبارها في نقول بالوصف

وله

ولم يمتنع استحقاق اجتماع الصدين وان كانتا تقيدتا
لم يكن صدق الاوسطية الا صغر خصوصية الا فراده من صدق
على جميع ان اريد الاكبر وذلك ينافي الاستلزام فافهم ونفهم الله
واياك للاسفامة على سواء الهام وعصمان النبع والا
عواجج والركوب على متن العجاج علم الملحق مسألة المشهور
ان العلم والعلم يتخذان بالذات والتصوير والتقدير
تختلفان بالحقبة وان التصور يتعلق بكل مسمى حتى التصديق
وهذه اشكال لان التصور المتعلق بالتصديق يجب ان يكون
يتخذ به مباحث على قاعة الاتحاد وذلك ينافي اختلافهما قال
الا فضل اعترض بذلك في الدين الاستدراك على الحق لا
واقول مراد الحق من قوله بالاتحاد العلم والعلم بالاتحاد
العلم مع ما هو المعلوم بالحقبة اعني بالذات مع وصف العلم
ميتة العلم بالماضي واقفي ذات الموصوف وقد هذا
بناء على حقيقة المشهور وهما العرض والعرفي يتخذان
بالذات ومتغايران باعتبار العرض والعرفي بشرط والعرض
بشرط لا عرض الموصوف واذا تعلقت الانسان مثلا فذاك
شيء هو نفس بنية ومعنى اليك عليه معلوم ميتة الا
في نفس الميتة لم يكن ان يكون الانسان الخارجي من عرض

خطب بالوصف
وغيره عنه

المعنى معلوما وهو باطل ضرورة فهذا المعنى الذي لا يتطرق
هو المعالم بالذات ويتطرق لأهل العلم ونفسه لأن شأه المعنى
بالعرض فلا يلزم في صورة نقله من الصور، بالصدق اتحاد
بهيئة الفصلين حتى يتبين اختلافهما بالحقيقة فلا ما قاله الأفلا
حقيقة العلم القسم إلى القسمين عند جهوهما الحقيقيين من الغلا
سفة والمختارين ومنهم الذي في هي الصورة الخاصة عند العالم
والذي استعمله تفرقة يحصل الصورة على الساحة والظاهر أن مراد
هم بالعلم في مسئلة الاتحاد هو تلك الحقيقة لا المعنى المصية
وإن الحكم لا يتحد مع العلم مبنى على ما هو المختار عند المحققين
من كون حصول الأشياء في الأرضان اتحادا هو بنفسه لا باستنباط
هما واستنباطا لا على التحقيق المضمون بالمحقق الذي من الغاية
الاعتبارية بين العرض والعدم كيف ولا كان مبنيا على إمكان
الاستنباط يقال العلم هو العلم **وقد اختلف** على الاستكمال
صاحب العلم يقال الحق المحقق المحقق بان العلم مسئلة الاتحاد
بهيئة الصورة العليا التي هي علم بحسب النقل الجلي والنقل
الذي يتبين بكمالاتها ما صارت على أن الحالة لا أدركه وقد
خالطت لها في وجودها الانطباعي بخلافه ابطالي اتحاد
ثالثا الحالة الذي يتبين بالذات وفات والسمعية بالسمعية

فالمقسم إلى القسمين، والمصية هي تلك الحالة فتتألفها
كثافتها النوع واليقظة العارضة لذات واحدة **أو**
فيه بحث إما أن لا خلاف أن إثبات الحالة المذكورة بما ذكره المحقق
الشرعي تمهيدا لدفع الاستكمال المشهور في كونه الصورة التي هي
جرهها وكيفها من أن الشيء إذا حصل في الذهن حصل له في
يحل عليه فيقال صورة عليه وعلم هذا المعنى ليس نفس المصية
ولا ذاتها ولا الكمال محمول عليه حال كونه في الخارج أيضا
ضرورة امتناع استصلاح الذات عن ذاتياتها في طرف ما هي
الحمل عرضي مثل حمل الكتاب على الإنسان والعلم حقيقة هي العلم
وهو من مقولة الكيف والمعرض يكون جوهرا أو كيفا أو غيرهما
من المقولات يرد عليه أن ذلك العارض يجب أن يكون هو
حصول الشيء في الذهن وقوامه به لا استكماله أو اعتبارا به
ليس له حقيقة محصورة صالحة للاندراج تحت مقولة ذاتا ثانيا
فلان الخطأ لا يبطلي اتحاد بين الصورة للوهرية على ما لا
الكيفية غيره معقول لأنه لا شأن لتلك الحالة وجوده مغاير
لوجود الصورة كالبيان بالنسبة إلى الجسم فاما محالها هي الصورة
فلا يكون علته لا على النفس فكذلك الصورة والحالة عرضيين
فأما من يحمل واحد فيمتنع لكل منهما كحمل الكتابة على الفتح

وجوده فقلق بهذا بآية علاقة ذهنت لا يصح القول بان لم
 يكن لها وجود كذلك فاما في موجودة بوجود الصورة با
 الذات فيلزم ذاتية العمل او بالعرض فالموجود حقيقة هو
 الصورة فاما بسبب وجودها الى الحالة لكونها مستمرة معها
 كغيره المشتقات من موضوعاتها فلم تكن حقيقة محصلة
 والحاصل ان عرض الحالة كعرض البياض للحميم او كعرض الا
 معين له فعل الاول يمنع العمل بينهما ويلزم ان تكون له عالمه وعلى
 الثاني تأكد حقيقة اعتبارية لا محصلة واحدة تحت مقولة لا يقال
 مفهوم الامر حقيقة محصلة لانه هو البياض لكن لا بشرط
 على ما حققه المحقق المذكور في لانا نقول لو سلم ذلك فلا يجري
 فيما نحن فيه اذ ليس هناك امر موجود كالبياض يكون العلم
 حقيقة محصلة باعتبار لا امتناع قيام ذلك الامر بالصورة
 ولكن بالنقص على ما ذكرنا من ان لم يلزم في لفظ الارباع
 الاختلاف بين هذه الصورة واستشهد في دعوى وجود
 حالة معايرة للصورة بالوجود ان يكون منقبة اقامة البر
 هان لكن هذا الجواب على اثبات الخط لا اتحاد وهو ما
 يحق ان يضرب فيه مثل الخط القتاري وما قيل في ابطاله
 من ان حمل العرضي على موضوعه انما مصادفة قيام مبدئ

والعلم

والعلم الصورة مبدئ يقوم بالصورة واجب عنه بان ذلك ليس
 بغيره في كل حمل عرضي الا ترى ان الارباع قل يعمل عليه مفروض
 العلم والقدرة مع انه لا مبدئ له نعم يقع ذلك فيما لم يأت في
 يرد على السؤال والجواب ان وجود مبدئ ما لو كان بمعنى اعتباريا
 كالحلية والنفوقية والحقيقة فيما نحن فيه لان في كل حمل عرضي
 نعم لا يلزم وجود مبدئي ولا صحة التخيير عنه بلفظ مصلية
 واما ما قيل في ابطال الاصل الحالة من افان لم تكن متكشفة لا
 تكون مبدئ لا تكشف عنها وان كانت فانما كانت اخرى فيلزم
 التسلسل واما بنفسها فخطا انكشافها هو قيامها بالنفس
 وجودها لها فقد وجد هذا المناظر للصورة وكانت هي ايضا
 متكشفة بذلك تمام من غير احتياج الى الحالة فبقية ان ذلك انما
 يتم على من يقول ان مناط المعلومية هو عدم العلم للعالم
 باخذ لا يخفى من العينية والناطقة والمعلومية والاولى
 بان بعض الطبايع الذاتية متكشفة انكشافها بذاتها المحسوس
 طبعها الذاتية دون بعضها فلا علم انه قد قد حصل
 الاستكشاف على الصور بمقتضى التصديق فيكون الجواب
 عنه بان التصديق ليس كيفية علمية حتى يلزم اتحاد ومع
 منعولة فانما هو كيفية ادعائهم من الواجب الادراك الكيفية

والاستقحام ونحوهما على ما ذكره المحققون ولذا قسم الشيخ
العلوي بعض تشبيه العلم بالنفس السانح والنفس القرون بالقياس
وخلها في تقسيم العلم إلى النفس والنفس في مقتضى
سلم فلا تخار بالعلوم انما هو من خواص العلم بالنفس فقط
وقد يقرر في خلق النفس بنفس النفس في كمالها وبجانبها
عنه بان اللان هو اتحاد من النفس بمهاية النفس
وذلك لا ينافي التشايع الذي هي بينهما وفيه ان اتحاد من
احد النوعين المتشايين بمهاية الاخر يستلزم اتحاد ماهيته
بها ايضا ولا يمكن لذلك الفرق ماهيتان متغايرتان فلم
لنا في سببي الاشكال وهو ان حصول الاشياء في الازمان با
نفسها كلام لا بأس بان تذكره وهو ان اختلاف الازمان
اتحادية والذاتية للاقسام لا يدل على اختلاف ماهية
موجب النظرية فكيف يكون الصورة الذهنية هي الماهية
دعته لا يقال تلك الازمان الوجود الخارجي والذهني الازمان
نفس الماهية لا نقول الوجود امر انشائي مصادقه نفس تلك
المهية لا امر تلك عليه منقسم الى اعداد المتشايين المتتاليين
بالعمل الذاتي والمحقق على خلافه وانما كلامنا مع ذلك
تلك الازمان الوجودية يرجع الى الزمان النفس الماهية لا

عق

غيره اننا ان علم الكلام ونقول ولو كان يقاوم الوجودات
اختلاف يمتنع استناد اختلاف الازمان الغير المتماثل في كل
مهمتين متغايرتين ان يقال ان اختلاف الازمان انما هو
الاختلاف وجوهيها فيسبب باب اثبات اختلاف الازمان
قطعا لا يقال لوجه ما ذكرته لكان الازمان الوجودية في الازمان
المهية وكانت الاضاف والاشخاص ماهيات مختلفة لا
فهي في الازمان الوجودية وليس ثاب الحكم باتحادها في المهية لولا
لانا نقول ان كانت الازمان الوجودية يستلزم اتحادها
انفاه ملزمتا بان لا يكون لزمانها بشرط مغاير كالسكن
اللانز المحبشي بشرط كونه زمانا خارجا مخصوصا ولا يترك
السواد بزمانا متماثل من الازمان المهية وكانت على خلاف
ذلك كان ملزمتا بالتحقيق هي المهية بذلك الشرط
وهي صنف فكانت الازمان صنفية فترفع لثبات
من الازمان الوجودية الخارجية والذهنية من الازمان الماهية
الخارجية والذهنية فيلزم تعاقبها بالذات لا يقال ايضا
من الازمان واسا والازمان وجوه المهية لا لا بد وان
الوجود الخارجي منك في الذهن والذهني في الخارج
لا نقول لزم جميع الازمان انما هو بشرط تقدير الازمان

والاثر ينشأ له حال عليه واما لا تفكك فانما ياتي في اللزوم
اذا كان المردم باقيا بخصيص مع انتفاء ما فرض لا زما عنه
وزال كل من الوجودين يستلزم زوال تخفيفه اليه قطعاً
وعما يشهد به بناء على الاصول الفلسفية المشائية على ان الصق
الذهنية غير لظومية العينية بالذات ان حلول الصورة في الذهن
يفتضي حتماً اليه لذاتها فلو كانت هي الحوية العينية لزم
عزيمه الصورة الجوهرية بحسب الخارج ولو لم يقض للحول الا
حجاج الذاتي لم يلزم من نبوت الحق في حجم المقابل الا
نقصا لثبوتها في الاجسام كلها على ان حكم بكون الصورة
الجوهرية كغايه ما كانه شبهة فطرته منهم بتلك العينية
فالظهور العقلية كانا تاتي عن ان يخفى قضاءها بالكلية
بل يتقاضي البرز معقضاها ومن حيث لا يشعر صاحبها
ولو في الجمل ومصلح هذا الظن ان الاجرة التي ذكرها
العضلاء عن اشكال مضاد العقولتين في مادة الصورة
الجوهرية كلها اذ هيته فيها ما تقنع به نفس ذكية فيكون
اليه طبع ذكي يبين قوة وكذا فليعلم بان الوجود الذهني
وجود ظاهري لا يثبت عليه الاثار اذ من البين ان الوجود
هو نفس تقرر اليه وان يتحول امر واره وظلية الوجود

في قوة ظلية الوجود اذ لو كان الوجود الذهني هو اصل
الحية الخارجية كان تقرر تقرر اصلها كما لا يخفى على من
له حدس صائب ثاقب وايضا اذ افعلنا الوجود الاصيل
فاما ان يحصل بنفسه فيلزم ثوب الاثار وبطلان
القول بالشيء ولا يمكن ان يقال يحصل بنفسه لكن لا يحصل
اصلي ولا لزم التسلسل مما يشهد على ذلك انا اذ افعلنا
مقدار الجبل بل مقدار كرة العالم لم يكن حصول ذلك للقد
يعينه في تخيلنا بالضرورة القاضية باستناع حلول ذلك
الكبير في هذا الصغر ولو قيل بان استناع حلول الكبير في
الصغير لما هو من احكام الحويات العينية فلنا فليكن
استنكاهم انقسام الحال انقسام محله من ذلك القليل
وليجز حلول الحيز ثبات المادية في نفس لعاقلة وما دلائل
الوجه الذهني فلو تمت لدلت على ان الحد وما الخارجية
لها وجود في الذهن لا على ان الوجودات الخارجية انما هي
في الذهن بانفسها ولقد فطر على دليل لمن كلامه
ولا نقول بل على ما يقوم من انه لا تفاوت في جنس ذلك الا
شيئا ولو صح لكفى القول بوجود الاشباح في الادهان عن الا
ستدلال الا الاشباح مشاهير كذا حاصلة بانفسها لا محالة

ثم ان لا يقع من انهم جعلوا الجميع المعدوما بعد ان نفس
الامر يكون يحكم ما عليه باحكام صادقة فيها وجعلوا مناط
صدق ذلك الاحكام هو الوجود الذهني اعني في اذهانتنا
ونفوسنا فان من تلك الاحكام ما هي صادقة اذ لا بد لها
لحكم الامكان فكيف يكون مناطها هو الوجود الحقيقي للتعبد
السيرع النقيض فان ثبتت له التي الذي يدعى عليه ربي
ثبوت الاحكام يجب ان يكون بحيث قد ان ساعته فاعاد
قرا فقرأ او هرا فاهرا بل يعلم قطعا انه لو لا وجود الممكن
والمتنوع في اذهانتنا اصلا لكان كونه ممكنا او متعابا قريبا
بما لا يتقدم ولا للناس بين تصور الحكم عليه الواجب
حال الحكم مطلقا انما يتكافؤا وسلبيا وبين ثبوت الشئ
هو حصول الشئ بغيره وهو حصول صورة لا لنفسه ولا
صورة في كون صورة عين حقيقة واما الحكم فيقول معلومته
والمعروفة فلا يتحقق الا تصور ايضا بعد ذلك فلا
ان نقول بان وجود الاشياء الاذهان انا هو الاستباح
الاشكال ولا يتالي هي لغة البشر بعد صرح جليلة الى ان
اتباع الشريعة انا هو غلبة القاصرين عن الارادة الى اخره
الكل المعروف الحق بالرجال الماهرين في اودية القيل والقال

ولكنك في المقام بهذا لمعنا للتأخير الى الملام او الملال
مسئله قال المحقق الدواني استدلال الرئيس في الشفاء
على ان التصور لا يفيد التصديق بانه ان كان هذا المقدم
المقصود سواء كان موجودا او لا مفيدا للتصديق
فهو ليس موجبا لان ما لا يختلف حال الشئ بوجوده
وعدمه لا يكون عليه ولا يمكن لوجوده مدخل في الاثارة
لا يكون مغرول بل قبيح **اقول** فيه يجب اما اولها لا الغرض
بافادة التصور فان المقدم مات جارية فيها
واما الثاني فالمحل بان هذا المقدم بوجوده الذهني ويجايب
التصديق من غير ان يفيد بوجوده في افادة التصور
يعينه فظهر ان ما ذكره من هذا المقدم ومنه عزب عن مثله هكذا
اقول عبارة الشفاء ليس يمكن ان يقتل الذهن من معنى
واحد مفر الى التصديق بمعنى فان ذلك الحق ليس حكم وجوب
وعدمه حكما واحدا في ايقاع ذلك التصديق فان ان كان التصديق
يقع سواء فرض الحق موجودا او معدوما وليس الحق مدخل
في ايقاع التصديق بوجه ما لان موقع التصديق هو عدمه
التصديق وليس محورا لا يكون شئ على شئ في الوجود
وعدمه فلا يقع بالمقد كفاية من غير تحصيل وجوده وعدمه

في ذاته وفي عالمه فلا يكون مؤديا الى التصديق بغيره بل
تثبت بالبحر وجوده اذ قد ما قد صيغ اليه معنى اخر قال
المحقق الحلي بعد نقل الكلام الذي في دنا قلت تحقق
الكلام ونقض المرام ان العلول حقيقة ليس الوجود
في نفسه في حاله وبالجملة هو مفاد الهيئة التركيبية على ما تقرر
عند المتأخرين القائلين بالجعل المؤلف وكل العلول حقيقة
ليس الوجودها في نفسها اذ في حالها على ما بينه الشيخ و
هو معلول بحسب ظرف فلهذا بحسب ذلك الظرف يجب ان يتحقق
فيه ضرورة ان ما هو معدوم في ظرف لا يحصل منه وجود
متم في ذلك الظرف فالعلولية في التصديق انما هي بحسب
ظرف الذهن اذ العلول فيه ليس نفسه لانها من الحقائق
المقنونة بل الصورة العلمية التركيبية اي صورة ثبوت
المجمل للوضع التي هي كناية عن الخارج فما هو علمه بحسب
النظر يجب ان يتحقق فيه وهو ليس الا معنى تركيبيا على ما
تقرر في العلولية في الصورة انما هي بحسب ظرف الخارج اذ العلول
فيه ليس نفسه لانها لا تنبع للعلولية بل للهيئة التركيبية التي
رجية اي حصولها للذهن فما هو علمه بحسب ذلك الظرف
يجب ان يكون موجبا فيه ولا كذلك ان حصول صورة
الهدف

المعرف للذهن علمه لحصول صورة المعرفة له وهذا اليق
كما يدل على امتناع الساب التصديق من التصديق بل على
استناع التصديق من التصديق انتهى وعليه يجوز انما هو
قيل هذا الكلام سند دليل مستأنف على الدخيل مني على ذلك
مقدمات كاد لي ان العلول وكذا العلول لا يكون كاهمية
تركيبية على ما سفي عليه للمشائخ انما ثبوت ان العلول للكتيب
في الصورة هيئة خارجية بخلاف التصديق انما ثبوت ان العلول
هو في ظرف فيجب ان يكون علمه ايضا فيه وعليه يجوز انما هو
فلا يتبادر على القول بالجعل المؤلف والتحقق خلاف على ما
اختاره هذا المحقق في تعليقاته على شرح المواقف لا ان يقال
ان تقرر به دليل من جانب المتأخرين بناء على اصولم لانه مني
عند قبال السناد على الجعل المؤلف لغاذا قالوا انما البسيط
يسند من قدام اصل الهيئة الجاهل وما حاط الهيئة بالوجه
فالي سائر العلول اقل عندي من ما حاط الجاهل وما حاط الهيئة بالوجه
فان القول بالجعل المؤلف لا يقتضي ثبوت العلول ولا العلول
هيئة تركيبية بل مفادها بل ولا معاكلة هيئة بل هيئة
الركنية بل مفادها الهيئة البسيطة انما البسيطة والمفاد هو الهيئة
الحكاية اي الصلوق والمطابق للنسبة الاربعية لا انما هيئة

لأنفسها وما قيل ان الحكمي قد يراد به نفس النسبة لا باعتبار خصوص لحاظ العقل وهو المفاد غير مفيد اذ هذا المفاد ليس بمتكسب قطعا لما تأتانا فلا بد له هيئة والنظرية والكسب لا اكتسب انما هي عند المحقق من صفات المعلوم الذي هو الشيء من حيث هو وهو العلم اليقيني هو الشيء من حيث يتصور بالذهن ولكننا في العلم بالعرض الذي هيئته على عكس ما هو بالشيء عند الجهل ولا فرق بين التصور والتصديق في ذلك العلم الذي هيئته بالعلوم فيها لا يبرأ الامر ذهبا كما ان العلم فيها خارجي فكونه معلوما في العلة في احداهما هيئة خارجية وفي الاخر هيئة لا يقع على شيء من اللذات هيئتين التصادق الذهب بالعلم التفسير انما هي بحسب الخارج وبالعلوم التصديقية انما هي ذهنية لا اذن له في تلك الكلاصة مع حصولها ما لا يبرأ لان تخصيص العلة بالهيئة الرئيسية متفق على انهم الهيئة فالحال معلول لنفسه فخاص غير من حيثية للوجود اذ لا علم فيهم من كلام الشيخ الرئيس لانها مراد فيهم من حيثية خصوصية احد الموجودين لا مطلقا **واما**

خامسا قيل ان قوله انه متفقون بعلمية الواجب لا يقتضي وفات وجوده عين ذاته فلا هيئة تركيبية هناك لان لا يتخصص

الكلام

الكلام بالممكنات واما سادسا فلان الحكم من حيث هو اتحاد ظاهري العلة والمعلول متفقون بالعلة العائنة وعدم المانع في الكلام في العلم القريبة والمغايرة انما هي عليها القريبة لعلية الفاعل لا لنفس المفعول **اقول** كون الكاسب الذي هو كماله علة قريبة للكسب بمعنى على اننا نقل الكلام الى فاعلية الفعل فان كانت خارجية بقول النفس الذي هو كماله تام التفسير عليها للفعول لان يقال ان العلة لها اما هو الفاعل لا وصف الفاعلية المتفرعة عنه وفيه فطر واما عدم المانع فيقول كاشف عن امر وجودي لا دام كوجود الفاعل لعدم الابطال المانع لا يدخل فيقول المراد ما هو علة محسوسة وجوده لا عدمه كالمانع واما لعدم فاعله لانه وجوده في ظرف المفعول وان كان قبل الوجود واما عدم فكعدم المانع **اقول** لو لم يبرأ عن الغائية بالتحصيل بالقرينة كفي ذلك في دفع النقص بعدم المانع والمعد اذا شرط ان فعل الفاعل او فاعله القابل واما ما سادسا لعلية الفعلية للبدن العيان للصوت الذي هيئته على هيئتها بالنسبة اليه خارجية **اقول** النفس بانها هوم من حيث هي ذهنية فان الى جود الذي هي كالحاجي لا يمكن ولا بد من قولها انما هي ذهنية انما هي متفرعة عن الخارجية محمولة بجعلها لا يجعل

مستلزمة اقوله الكلام في وجودها بعد الانقراض لا قبله
واما ثانيا فلان المكتسب في الصدق انما هو الكيفية لا الوجود
عامة الخارجية اذ النسبة الذهنية الحكاية موجودة مع
الشك قبل اكتساب لوجان المكتسب هو لا ذلك للكيف
تلك الكيفية غير ايضا خارجي قيل ان متعلق الادعاء هو
النسبة الحكاية لان حيث قيامها بالذهن ولكن ثانيا بالحق
فمن الذهنية والمكتسب تلك النسبة من حيث انها متعلقة
للاذعان فتكفي به وما كانت نفس النسبة ذهنية فتكفيها
ايضا وفي اقول لك ان تقول لما كانت الكيفية خارجية فا
تكتيف بها انما خارجي واما ثانيا فلما اقول قول المعلوم ف
الصدق ليس بنفسه ان اذ نفس من غير اعتبار حقيقة حصولها
الذين قد يلزم عدم صلاحية المعلوم في النفس
وقد بقي احتمال كون المعلوم نفسه بذلك الاعتبار لانهم ثانيا
هو في هذا الاحتمال نفس ثانيا ما يجيبه والاستدلال ف
ذلك عرب عن غير ان اذ نفس ولو بذلك الاعتبار فنقول
قوله لانها من المتعاقبات الصدق ان اراد ان من المتعاقبات التي
يتعاقبها الصدق ربنا عا انه يتعلق بكل شيء فذلك لا يثبت
امتناع اكتسابه ولا يخرج عن حقيقة ان اراد ان من

المتعاقبات

المتعاقبات التي بعد في عليها الصدق لا الصدق في جميعه والسند
ظاهر وبالجمله في الصانع معا لظهور ذلك عرب عن مثله غير
وقد سعي في توجيه كلام الحق في اصلاحه ملك علمنا عن ربنا
وسعد وسعد فتر قال وهل يصلح العطاء وما افضل للذم
اقول وما قال بعض بتابع الحق في اصلاح كلام الشيخ من ان
الصدق عبارة عن مجرد التمثل الذهني من غير ان يعتبر فيه
مطابقة الاعداد بخلاف الصدق فانه يكون بذلك كناية
عن الواقع يعتبر في ذلك فالمطابق في كسب الصدق هو لا
تسام الحق والصدق البحت وفي الصدق هو الوجود والعلم
الاطيان الحكاية فكما سب كل منهما ايجابا ينكسر من جنبه
ولذلك لا يغير لا اوسط ثبوت الاكبر للاصغر الا من حيث وضعه
او جازها او عليها بخلاف العرف بالنسبة الى العرف **فاقول**
فبانه لم يثبت امتناع قادير القتل المعنى الى الحقيقة وبالعكس
كلاستشهادا بلا اوسط والعرف يرجع الى الاستشهاد
للطرف والمعرف والاعين لا النفي لا يقين
من الحق شيئا اقول قال الذين يرد الشيخ عن ذلك الكلام
الاستدلال على امتناع اكتساب الصدق من الصدق
فان العرف احضر من الصدق بل اثبات انه لا يفي في كاسب

ملك الحاد

التصديق من التاليف كماله في كاسب التصور أكثر بالبدل
 انه ذكر بعد الكلام المنقول بلا فاصلة واما التصور فانه كثير
 ما يقع بمعنى مفرغ كما سيخبرك في موضع وذلك في قليل من
 الاشياء ومع ذلك فهو في أكثر الامور فخر في بل للموقع
 للتصو في أكثر الاشياء معان مؤلفه قال وليت شعري كيف
 خفي ذلك على الحق الذي مع وضوحه لكن يتجر نفضه ولم
 على ما هو في الرئيس ايضا بادني تغييره هو ان يقال بدل
 قول من عزله يصديق بوجوده فيه من غير ان يثبت التاليف
 بينه وبين وجوده **اقول** نعم اول كلام الرئيس في هذا المقام
 عدم كفاية المفرد في التصديق وهو اعلم من عدم كفاية التصور
 فيه فان نفي الاحتجاج عن نفي الاعمال لا يدل على الاختصاص
 آخر كلامه انتهى الى دعوى الاخر فان الظاهر من قوله فلا يقع
 بالمفرد كفاية من غير تحصيل وجوده في ذاته او في حاله انه اراد
 تحصيل الوجود من صدق في العقدين الحليين وان احتمل
 ارادة تصور المعنويين فقد استغنى عن الدليل **وتجوز** ان
 نفي جعله بلا عمل لا يعم حيث قال واذا ثبت بالبدني وجوده الى
 عدم ما قلنا ضعف الهمزة في الظاهر ان الحق الذي في
 احد حصول جملة كلامه ووصل الى كنه مراده بما لا يخفى

فله

قاضي في نفعه كلام الرئيس وجهه مبني على مقدّمات الاولى ان
 الخامس لا يله من علاقة دائمة بالكتيب لان كاسب هو
 المصنف بطريق الاستدلال الثانية ان العلاقة بين العليين **انما**
 هي العلاقة بين العلويين فانما العلم ان هذا الحق لا يمكن له
 علاقة بذلك الشجر لم يقدر علم احدهما العلم الاخر للثالثة
 ان معلوم الشد بقي بما هو معلوم انما هو في نفسه كفاية عن
 ثبوت واقعي محوري او لا يثبت كذلك وبما في الازمنة
 عن نسبة فقيه اليه كفاية لا وسع لك التأكيد ولا تكاد تتفق
 لا مصدق به طالعوم التصدي بما هو كذلك لا بما لا يتبين
 الا بالثبوتات اذ هي لا ياتي عن نسبتها اليها اليه وما قال من
 ان كل مصنف ولو بعد ما خالجا من ثابت في نفس الامر فليس
 معناه انه يحكي ذلك الثبوت وهو متغير بل انه يعرض له
 الثبوت من خارج من غير افتقاره له ومحاكاة غير الربعة
 ان ما ليس بغير ثبوت او علم واقعي فلا يتصور لزوم حيث
 هو كذلك علاقة الاستدلال بالعلية اما لعلية لا لثبوت
 او علم واقعي كيف وسع الاستدلال هو استصحاب من هذا
 او عدمه في الواقع لو لم ذلك او عدمه فقد لاح من العقدين
 الاخيرين ان العلم الشكوي بما هو كذلك ليس له علاقة

استانانية بالعلوم القصد يعني كيف ولو كان له بركة تلك
العلاقة لكان استانانية له بانيا سوا اضعف اليه واعتبر معه
وجوده وعدم لبقاء العلوم التقويم بذاته في العالمين فيكون
شيء مستلزما بوجوده وعدمه لآخر هذا غير معقول لا يقال
يجوز ان يعتبر الوجود فيه بطريق القصد، ويكون ذلك في
حصول العلاقة لا بالتقول ان جعلنا المدعى ثم ذلك ولا نقض
اعتبار الوجود في العلوم القصد يعني بوجه القصد لا يتغير في
علاقة استانانه بالعلوم القصد يعني لان اعتباره بوجه القصد
لا ينافي إضافة العلم اليه بوجه القصد بل القصد يقا
بلا اعتبار المدعى واحدا مع تلك الاضافة فيلزم ما لزم
مع عدم ذلك كاعتبار بعينه فاذن ثبت ان العلوم بين
والقصد في علاقة بينهما من حيث هي لكن فلا يكون بين
عليهما علاقة بين العلم الثانية فيتم اكتساب الاكتساب
بينهما كما لا بد في هذا التجميع مما يشهد لقائه بمائة
الحوس الضعيف والوجدان الضعيف وكلام الوكيل ظاهر
الانطباق عليه فان اعلمك وامتك تطبيق كلام العربي
عليه وارجاع قوله بعض اتباعه اليه والامر اليك ولا عليك
وإثباتك شيء من القدم ما ظهر لك خلل فيها فتذكر مثل عر

الطار

الطار والدمر والله هو المصنف للدهر المدبر للاسائر
قالوا بحجة الاستدلال بحال الكلي على الجزئي فقياسا وبها
لعكس فاستقر او بحال احد الجزئين على الآخر فتقبل
نقض بحسب تعريف القياس بمثل قولنا الانسان ناطق او
الحق ان ناطق وكل ناطق متعجب اعني بوجه من الاول ان
الاستدلال في ذلك الجزء بحال الكلي اي الاوسط على الجزئي
اي افراد الاصغر قال الفاضل مرنا جان فيه فظهر لان الاستدلال
انما هو بحال افراد الاوسط اي موضوع الكلي في يكون بحال
الجزء يعني صلا ان بحال الكلي يعلم على اعتبار مفهوم الاوسط
في الصغرى ويكون له مدخل جان له ثبت له حال لكن لا شك
ان بحال الجزئي ايضا فاعتبار الكلي دون الجزئي تحكم لا يقال
يصح عليه ان بحال الكلي لا ينافي ان يكون بحال الجزئي
ايضا فلا متغيره لا بالتقول بعد الاضافات كونه تكلفا
يدخل فيه الاستقراء او كانت البريات المستقرة على
في نفسها انفسها انما التجميع مدخل في الاستدلال وفي
الحكم لا يتخاضا دال على البرية والبرية على اعتبارها
بحسب الموضوع الذكري ولا بالاستقراء استدل في الجزئي
على البريات الثاني ان الاصغر في المثال الاول والكان

مسا وبالك وسطر وفي انما منته بحسب المصدق لكنه انقص
 بحسب المعزوم قال وفيه اول ان الحيوان ليس يميز في اصنافه
 للناطق ولا يحققي ثانياً ان دعوى الاختصاص فيما اذا كان الا
 صغر جلسا الا وسطر ان يعسب ظاهره من حيث خلق الا
 سقوله والفتيل في العباس اذا كانا الحزبان المستقر في كلا
 صل والفرع كلياً من حيث كانت كل قوة كالحزب والنبذ تحت
 المسكر بذلك لما تقر به عندهم ان كل حيوان العقل يميز صفته
 عاقله على اخره نظر الى مجرد العاقل ومنه ثانياً ان كلاً
 والعز من غير صلة بل من حيث يكون بينهما عموم وخصوص
 نس وكيفية جزئية متساوية وثالثاً ان في جميع الاقسام
 لال بالحزب في حال الكلي وعكسه ايها باعتبار اوجه دون الاخر
 فكم وارجع ان العباس يفعل في الاستقامة ما ذكره غيره بغير
 التقصير بمثل هذا زيد وزيد الانسان لا يصدق بشرق من الى
 جبينه والعقول بان الحزب لا يميز لايها على بقية العقل
 ولا يعز من لعدم الاعتناء به عليه ان العقول لا اعتبار في كافي
 في العمل على ان قبل الحدوث على خلاف ما في الشئ وغيره من
 للتقديم والقديم المذكور ثابت عن الجمهور ثم اقول لو
 صبا الى ما لا يوجب الا بالان ان الحكم في جميع القضايا انما

هو على المعزوم لانه العلوم بالان كانت عن الشئين ايضا
 واي على ان مع الوجوه الاول والظاهر انهم لم يميزوا في التقسيم
 اعتبارا على ظهر الدلائل لطرفه فيقول كل شئ من كذا شئ في
 تعريف الواجب بما يقتضي ذاته وجوده ومع ان الوجوه عندهم
 عين ذاته فلا اقتضاء وفي تعريف الجسم بما لا الابعاد الثلاثة
 مع ان القابل هو جزء اعني الصورة لكنه هو الجسم في تأويل النظر
 هذا كلامه يحل من نسخة سقيمة اقوله الابرار الباطن على التقسيم
 انه ليس بما يخرج الاستدلال بحال التحليل على الكلي لا الضم
 فقل ان الابرار الباطن المستدل به يجب اعتبار صدقه على الاستدلال
 كلاً او بعضاً او اعتبار صدق اخرجهما كذا هم المراد بالكلية
 المعزوم العبرة صدق اخرجهما بالجزئية صدقه هو عليه طبعاً ان
 جزئياً فالحصل ان الامر ان الذي يستدل بحال ادعاء على الاخر
 اما ان يكون مناط الاستدلال اعتباراً بالجزئية او بالكلية
 كلياً او جزئياً مقياساً كان لان لا يلزم للمستدل عليه تحت الاستدلال
 به اتفاق الاستدلال بحال المنهج فيه حال المبدع والاستقرار
 اتكان بالكلية او اعتباراً بالجزئية ثالثاً فتمثل وعلى
 هذا يدل في الايرادات كلها واعتبر واستقر علم الطب
 مستلزم اتفاق الحكماء والاطباء على ان اعدل الامر به هو علاج

الانسان وبين اشكال لان الاعتدال الحقيقي مجال باجامه فخرج
 الانسان عنه في كيفية من الفاعلين والمنفعلين كانت
 فالانتم من تلك الكيفية الا يزيد في صدها اقرب الى الاعتدال
 عند الاعتدال الحقيقي منه قال الصديق الشيرازي في شرح الحدائق الاثرية
 واجاب عن العالمة الدواني عما اتيه في مسودة خطه
 ان خرجهم عن الاعتدال قد يكون الى الحرب قد يكون الى البر
 اعني بذلك ان الخارج عن الاعتدال في اي طرف يفرض الى
 حد ما هو خارج الانسان فكان الاعتدال الحقيقي مركزا والبعد
 عنه في الخارج الى الاطراف بمنزلة دائرة وهو من خارج الاعتدال
 ثم نظرت في خروج الاول ان مدار مداركم على ان خرجوا الى الخارج
 عندهم عبارة عن اعتدالهم في مراتب النسب الى اصله
 بغير الكيفية المختلفة وقد خرجوا بوجوب الاحتفاظ بالنسبة
 في مراتب خروجهم الى كيف وقد قرب وان الخرج عن الاعتدال
 عند الطي الى الخرج من الاعتدال الحقيقي فيما يتصور في الخارج
 ثم اتيه لا يخرج ذلك الكافي وذلك انما يستقيم اذا كان العرض
 هو الاعتدال والزم في مراتب الكليات والكيفيات عدة وثمة
 مع حفظ النسبة في الجميع والثاني ان غلبة الصغرى في التقليل
 على ان الانسان يخرج غلبة البرز على مزاجه فخرجهم عن

عن الاعتدال الحقيقي لا يمكن ان يثبت تارة الى طرف وتارة
 الى اخر هذا كلامه ملخصا قوله الوجهان مندفعان اما الاول
 فلان وجود العرض الخارج الى الانسان في مراتب الكليات
 والكيفيات لا ينافي وجود عرض له في مراتب النسب ايضا
 النسبة الواجبة للاختلاف لا يلزم ان تكون متعينة بحيث لا
 يكون تحتها نسب متفاوتة بل هي نسبة كلية يتصور على
 مراتب مختلفة جزئية فالواجب في مزاج الانسان ان كانت
 نسبة مادون النصف وما فوق الثلث مثلا فيما يبرئ كل
 صديق من الكيفية الاربعة احتمل تلك النسبة مراتب كيفية
 من النسب كنسبة خمسة الى اثني عشر ونسبة التسعة
 العشرة والاربع عشر الى الاربعة والعشرين وغير ذلك من
 النسب العديدة بل النسبة ايضا ولو كانت النسبة الواجبة
 للاختلاف متعينة بحيث لا يقبل تفاوت المراتب لم يثبت
 اختلاف اصناف الانسان واشتقاصه في الاعتدال ولو لم
 يتصور خروج شخص عن اعتداله ولا عرض من مرض الى اصلا
 ولما الثاني فلان غلبة العظم من التقليل البارزين
 محسنة لا يوجب غلبته بحسب الكيفية ايضا قال ابن
 في الشفاء وهو ما كان اسفل من مغلوب في الكية لكنه قوي

في الكيفية وربما كان بالعكس وفيه يكون الغالب في العلم
 في الليل ولكن لا يلعب في الكيف انتهى وما الجواب به الصدق
 عن الاستحالة من ان كونه الارض من الاشياء والارض من اعداد اجسام
 خرج من الاعتدال الحقيقي الى احدهما فالعالم انما يلزم اذا
 لم يكن سقي منها اخرج منه عن الاعتدال في احدهما المتعديين
 وهو غير معلوم بل الواقع خلافه فاقول فيه انه تسليم لم يكن
 كون غير الانسان اعدله في الفاعليين فقط ولا يحصى
 فسادا على اصولهم لاستلزام كون ذلك الغير اولى بمقتضيات
 تسلسل في علم وايضا الظاهر من كلامهم عدلية الانسان
 بالنسبة الى اسائر المراتب في جميع الكيفيات ولو كان الازلا
 عدلية مطلقا لوجبه كيفيتين فقط فالفاعلات انما لا يعتبرا
 من المتعديين فيجمع المطلق القول بان غير الاشياء كبر اعتبارا
 منه ولا يحصى فسادا ايضا على ان خرج الانسان من الاعتدال
 اذ كان في البرودة واليبوسة والآخر لطلب منه اقرب منه
 الى الاعتدال والفاعليين والمفعليين معا لمعول لاشياء
 عما لا دليل عليهم كما لا دليل على شئ اخر حله فممكن
 الجواب عن الاشكال بان انما يلزم كونه لا ينقص من الانسان
 في الكيفية الخارجة عن الاعتدال اعدله لو كان ذلك لانقص

انيد

انيد من المعتدل الحقيقي في تلك الكيفية او انقص منه نقصا
 اقل من زيادة الانسان فيها وهي منع الجواز ان يكون النقص
 من الانسان في تلك الكيفية انقص من المعتدل الحقيقي منها
 ايضا نقصا اسد في مرتبة النقص من زيادة الانسان فيها
 مجرد نقص وجوده ونقص وجوده لا ينقص لوجبه من الذي هو
 لا يدل على مجرد نقصه يتم النقص وما يقال في اثبات الاعتدال
 من ان بعضا من الاعدية والاعدية بحيث اذا شئت ان الانسان
 يشهد له عدله الطبع وبصير ليل الى الاعتدال الحقيقي فيبين
 ذلك انما هو تضاد كيفيته المتداول للكيفية الخارجة عن
 الاعتدال الطبعي وذلك لا يجب كونه المتداول اعدله من الاشياء
 فسادا في تلك الكيفيتين بل عكسه تلك الكيفية المضادة
 في المتداول كانه في مقدار خارج الاشياء والحاصل ان الكيفية
 الاعتدالية المتداولة من متداول الاعدية والاعدية المعتدلة انما
 هي كيفيته من مجرد من كيفيته بدون الاشياء وكيفية المتداول
 كما يحصل من خلطها مع اعدادها ككيفية فائز معتدلة على
 ان تأخذ له في الغذاء والفساد في يد الانسان انما هو بعد صرف
 الطبيعة فيها وتغيرها في التغيير كيشاء للغذاء من غير انما
 تلك الكيفية انما تحصل لها بتأثير الطبيعة بالقدر الذي يقال

مقابلة لحيثية القابلية فتتبع اجتماعها في الحيوي البسيطة
ولولا وجودها لكانت قابلية التماس فاعلمنا ان التماسا قبل
سطر افتراضا بالحيثية قلنا افتراضا بالحيثية هو قريب لها
لما لا غير لان يقال القابلية بمعنى القوة الاستعدادية للآلة
للتماس الحيوي في من غير راجلة للجل فيها غير القول بمعنى كلا
نقصا بالفعل الحاجة الى الجمل ثم يقول يجب ان يكون مبدأ
الاتحاد الفعليات هو للحيثية المشتركة حيث حلها في
الحيوي المحيطة فاما من هذه للحيثية غير مشتركة فهو على اصل
الدليل البراهين كغيره عن خصوصية بالفعليات واظهرها
وجها الاول ان احتصاص هذه على كل جسم بصورته النوعية
لا يدل من محض فان قائل المحقق لا انك لا هيولياتها الا
لمصلحة الحقيقة وفي العاصم الاستعدادات المتصلة للمادة المشتركة
الاساسية من الصور السابقة قلنا لانك قد عرفت حالها
اختلاف الاستعدادات للحيثية العنصرية يجوز ان يكون هي
للمسائل الاختلاف الاثار الصادرة عن المبدأ المتفاوت على ذكره
نسبة الى الجميع بالسبق لجران نشوء الاستعدادات من الاثار
الساوقة من غير من سطر الصور النوعية وما ذكره الصدر من
ان يكون الجسم بحيث يستحق اياها غير محتمل في ذلك الاين وكيفية
حيث

حيث يقتضي البرع عند عدم القاسم على البرودة ففي
الجسم مبدأ مقارن لا تأريخ عنك عن ان النسب في
الصور في شغل الماء ولزده الى مكانه الطبيعي ووضعه الطبيعي
بان عند جبروت وصعوبة بالاعتدال تكهيه **فاقول** فيه
انه يجب ان يكون الاثار المائنة مقترضا بعضها البعض فيكون
الانتماء الاثر لان لا يزل في لينة مثل جلوتها او لطافتها
وقترقوا من المحض صفة فان اصل اللطافة باق مع التجرد
ان زال كمالها وان سلب انزال اصلها فلا تسلم بقا مبدأها
كيف وان الماء الجاهل لا يعود الى السيلان الا بتأثير جبروت
ثم كيف يطرر مثله ذلك في الهواء والمنا فان رطوبة الهواء
وجارية النار لينة لها ما لها من هواء وانوارها اصل ان
الاستعداد لان على مقابلة المبدأ جميع الاثار يبقا مع زوالها
انتم لكان هناك مبدأ باق مع زوال جميع الاثار ولا عارض
وذا غير معلوم ولنا في ان مبدأ الصور النوعية لا عارض
مختلفة من الاين والكيف ولكن من غير سطر بعضها في بعض
بينا في قولنا بان البسيط لا يصد عنه اثار مختلفة وان اسندها
الى صور مستعدة بطل علم المادة الواحدة لا تقوم بصورتين
في درجة واحدة قال الصدر والجواب ان الكثير يجب ان يصعد

عن الواحد جهات متعددة وبشرط مختلفة فالصورة
تقبل بطلانها وتقبل حسب المادة ويتوقف حفظها على
بشرط الكون في المكان الطبيعي بالعدد الذي بشرطها يخرج
عن **الفصل** لو كان في اقصى النار مثلاً للحرارة والبيوسنة
والقوة مدخل لجهات وبشرط مختلفة فاما مفارقة فيلزم
وقالها عند زوالها اولاً في تنقل الكلام اليها وبسلسل
الات يقال هذا لجهات اعتبارية عين قاذبة في بساطة
الوعي فتقول في غير اجتماع وصفي القبول والفعل للمعين
من جهتين اعتباريتين او جهة حقيقية هي نفسها انها وجهة
اعتبارية غيرها وليست بخلاف الآثار في الاجسام التي تنقل
الاستعدادات واما ما يقال ان العلم بالضرورة ان حقيقة
الماء والنار مختلفتان في ذاتهما فلا بد من تباينها بامر
هم في تحضر ولازم من ذلك ان الجوهر العرض **فاقول**
لك ان مثال التقابل ما حقيقة النار والماء عرضي فالتاقي
نفر اختلافهما او افتقارهما فان قال الماء عنصر بارد ورطب
والماء عنصر جاري ليس فقد قال يدخلوا العرض في حقيقةهما
وان قال انهما فصلين خاصين بغيرهما بل وان هما العلم
الاطلاع على حقيقةهما فقل له فكيف عرفت اختلافهما فان

قال

قال باختلاف آثارهما فنقل جميع الدليل الذي هو في حقيقة
وان قال بالضرورة فقل له نعم الضرورة نعم المبدأ في حال الضرورة
لن عين به التجربة ويكون له طول الساعات ولم يدع الضرورة
في اول المسئلة فتسال عن المبدأ امتناع التركيب من الجوهر
والعرض فان قال ان التركيب امتناع عرضاً فحلاً اما جزمه فيلزم
حلوه اليقين في نفسه واخراج عنه فيلزم حلوه اليقين من جهة
وكلاهما محال فاما ان جوهر الام احتياج الجوهر في مقتضىه الى
العرض فقل بانهم هذا الاحتياج فان قال العرض محتاج
الى الجوهر فاحتياج الجوهر اليه دور فاجبه بقاير الجوهر من
وان قال يلزم عرضية الجوهر لاحتياجه الى المحل الذي يحتاج
اليه العرض فحله لان المحتاج الى الشيء محتاج اليه فقل ليس
كل محتاج عرضاً ولا لازم كون التركيب من جوهرين عرضاً
والاحتياج المحلي اعني على وجه الاختصاص لثباته على الزم
وما قيل من ان مميزات انواع الاجسام مقومات للمادة
المحسنة لا تبصر وجهه هابط وهذا لا يمكن ان تنقص
جسمه الا فكيف لا عنصر بسيطاً ومركباً المقوم للجوهر
جوهراً فاما محال في المادة او محال في باطل بقاير المادة
يدونه في صفة حركته لا انقلاب والاول هو المطلوب فيه

ان اسما الزخرف الماده عن تلك الخيرات كاستحالة خلق الجسم
عن الخيزر والشكل والمقدار لوجوب تبادل افراسها عليهم
بقائه بعينه وايضا مميزات الانواع كميزان الاستحاضة التي
ليست يجزأ عنهم والفرق بان هذه تعرفن لا سببا خارجة
دورن تلك تحك على المائنة والموافقة ايضا تعرفن لا استعداد
ذات مادوية ناجمة لامور انفاقية لا وضاغ فلكية وكذا
الفرق بين الصور وكلاهما بان الصور يتغير بتغيرها
جواب ما هو بخلاف الاعراض فان من الاعراض ما هو
السرور وسهل السيف ووضع البناء يتغير بتغيرها
الجواب فلا يتاثر الجواب بعد حصولها ما كان يقال قبلها
من ان حشيش جدد او طين ثم القائل جوهرة التوبة
مطلقا يكون الزايم بصور المركبات فان عليها اعني البسطة
الغضيرة المتغيرة مستغن عنها والصورة البسيطة الباقية
في المركبات عندهم كافية في تقوم مادتها كانت موجودة
في ووضوح او يحل مستغن عن المال وهب ان البسطة
لنا عيها الى انكارها ويوصلها الى حيازها متاجرة في بقا
اكتسابها ما نال بعد ابد الامور حافظه لتكميلها لكنه غلبت
جها في قوامها ووجوبها وقد تسلك الصلة للثبات

جوهرة الصور التوبة بانها باء لفصول الانواع على ما تفر
من ان الجسم الفصل ما فرغ من الماده والصوره الى حيث
والغضيرة واجبة لانها اذ عن التقاير بحسب المظروفين وفصول
الجواهر جواهر فلك الصور المتحدرة معها في الحقيقة **قول** التباين
بالحقيقة بين الفصل والصوره لان من اتحاد الفصل بالهية
في الوجود ومغايرة الصوره للجوهرية فان كون حقيقة لينة
موجودة بوجودين هي معقول سلما ان التقاير في الوجود
لا يستلزم التباين في الحقيقة لكن الاتحاد في الوجود ايضا
غير مستلزم لاتحاد الحقيقة فمن اين يلزم كون فصل الجواهر
جواهر وما ذكره ايضا من ان المقر عند هم انه لا يجوز ان
يصل حقيقة محض لها وحدة طبيعية كالبسطة الغضيرة
ومركباتها الطبيعية من مقولين مختلفين في تمام كون
ذلك في المركبات الاعتبارية لا لصناعية قال الشيخ فاشقا
ليس كل شيء يقوى بمعنى وجوب ان يجعل له ذاتا احدى
في فقه فقه حيزه الا ان كان الانسان مع البسطة من عا
ومع الملاحة من عاخر يكون الانسان حيزا له ذلك
بان موضوعات المشتقات لا يظن لها من التعجيل الذي
لا يتاها من ذات ما وبل وبسته وبان الانسان العالم

الطويل القامة ليس مندرجا تحت مقولات الكيف والمكم
 الوضع لا بالعرض ولا بمتلك ان كل من النار والماء والحد في
 حقيقة محصلة ذات وحدة طبيعية فلا يمكن الجزم الحقيقي
 بكل واحد من المتكافئين بل هو بالمرئى للجميع جوهرا لا من
 اخرى ولا يكون له حقيقة محصلة على قياس المجرى الموضع
 يجب الانسان والواقع خلافة فافكره ان كان المانع من تقدم
 حقيقة محصلة من مقولتين امتناع مقده حقيقة من مقده
 ويترى فكيف قد حمل الماء والصورة المتباينين ان كان
 جوب الاحتياج فيما بين اجزاء الماهية الحقيقية من الدليل على
 عدم الاحتياج فيما بين مقولتين بل جوب الاحتياج الجوهري
 ما لا يعرفه القائلون ان استغنى عنه في اصل العقول والوجود
 فالاحتياج في اصل الوجود غير لازم ليست المركبات الصغيرة
 حقايق محصلة عندهم مع ان بها تظهر مستغنية بعضها عن
 بعض فلا ما وجودا وان كان ان الحقيقة المحصلة يخرجها
 تحت مقولتين مركب من مقولتين لا يدخل تحت واحدة
 منها ومن غيرهما فقد مر ان المركب من الجوهر والعرض يجب
 كونه جوهرا وان كان ان تجوز المقوم من مقولتين ليستلزم
 وجود حقيقة محصلة من كليتين مقولتين فلا يجاب

الجزء

الجزئي غير مستلزم للكل وان كان غير ذلك فليبين ان ما
 كلام الشيخ فانما يعيد فتح الايجاب للكل وهو صادق
 بين معنيين من مقوله ايضا فلا فائدة من الارتفاع مع الحقيقة
 فوجاهة اليومسة نوعا آخر مع البياض فالشائع ان الا
 مستطابا يخرج من التقليل على الايمن ولا يعنى من جوب وفي ذلك
 العقل كيف ولو كان مقول للحد وفي كان العقل عن اوسط السج
 معلم الرئيس كافيا في ثبات الدعوى ومن هذا الجنب النقص
 التام مع ما سبق من الكلام في الجوهري والصحة في انشائه
 مسائل الكلام علمت ان كلام المشايخ في اثبات جوب
 مقادير في الفاعل الاجسام لا مادية من النظام ولا صورة
 من الانظام فاعلم عند البعض العلم العلم **الذي** مستلزم
 فالقاعدة الثامنة معنى الفاعل المستقل بان لا يتقدم
 بالعلية على العلول مطلقا واما معنى جمع ما سبق فاعلم
 فقد تقدم اذا كانت عللة فاعلية وحدها كما في البسيط
 عن العجيب بلا شرط او مانع او معهما او كانت الفاعلية مع
 الفاعلية كما في البسيط الصادر عن المختار ولما اذا كانت
 الفاعلية مع المادية والصورية بلا غاية كما في المركب
 من الجوب او معنى كما في المختار فلا ان يجمع للارادة

والصور غير هو عين المعلول والشئ لا يتقدم على نفسه فكيف
مع انقسام غيره البصر **قال** الفاضل من زجان **اقول** الفرق
بين العلة الساتمة بحسب المعنيين محل نظر لان الفاعل المتبع
لجميع شرائط الساتر ما الفاعل بشرط الاستيعاب بشرط
المشروط بشرط الوصف والفاعل في وقت الاستيعاب بشرط
المشروط ما دام الوصف فالتكامل لا يمنع الحكم بتقدمه
مطلقا لانها اذا كانت المعلول مركبا لا يتقدم عليه الفاعل بشرط
الاستيعاب فلا يتم تقدم الشئ على نفسه وان كان الثاني لم
يصح الحكم بالتقدم بين المتقدم بالعلية ومعلومه **اقول** **قال**
جعل المادية والصورية من شرائط الساتر في المركب والظاهر
ان الساتر في المركب هو الساتر فيهما فلو كانا من شرائط الساتر
بغيره كان وجودها شرطا للثاني وفيها للتقدم على
وجودها وهو **قال** لا يقال ان الساتر في المركب هو بشرط
المادية بالصورية لكن لا ارتباط بينهما لان الحقيقة لا حقيقة
الصورية فلا يحتاج الى جعل مستانف ولوجباتها حقيقة
اليدركي تقدم المادية والصورية على العلة الساتمة بحسب
جميع ما يتوقف عليه منافية التقدم باحل المعلول لان المعلول
هو مجموع المادة والصورة بشرط الارتباط بينهما فالحكم

ان الحقيقي ومنهم الحق الشريف جوزوا بناء على عدم لزوم
التقدم للعلة الساتمة جميع ما يتوقف عليه كونهما عين
المعلول ولذا عولوا في جواب الاول وعلى الدليل المشهور
في اثبات الواجب ان على جميع المكينات لا يكون نفسه
والجزء فيكون خا واجعله بان المراد اما العلة الساتمة فيكون
ا يكون نفسه او الفاعلية فيكون انتكون جزءا على ان المثل
هو الفاعل لكن لا مطلقا بل للسبق بالساتر بان لا يستند
المعلول الى الوجود الى ما يستند اليه بل على احد منهم لا لثبات
ارادة العلة الساترة وانك التفرق بين المذكور الحق الذي في
في رسالة القديس لاثبات الواجب قائلا لا لوجوب ذلك
فكفي المكن في وجوده نفسه ولتوقعه ذلك لتفريقه من احتياج
الممكن الى غيره امثله ولم يلزم تسلسل المكينات اصله
اضدادا باثبات الصانع بطريق الامكان وان امكن
اثباته بطريق الحدوث لان الحدوث لا يكون علة لنفسه
ولا كافي ذاته في وجوده فكان قدما بل فكل فيسند بطريق
الحدوث ايضا الى انتهاء الحدوث لا يمكن تديمه على نوع
انتهائها الى الواجب من غير فرق وتأنيلا لو كان ممكن
ما ولو مجموعا من احاد علة تامة لنفسه لوجب وجوده

بالنظر الى ذاته وجوب الوجود بالنظر الى العلة الثانية فكان
 واجبا للصدق معقوله الخارج من التقسيم المشهور عليه
 اذ لا ينافي ذلك احتياج المجموع الى جزئه وان امكن التقسيم
 بوجوده آخر يخرج ذلك الممكن عن الواجب الخارج من ذات
 يقال للوجود اما ان يحتاج الى جزء اولي ثالثا العلة التامة
 اما فاعلية وحدها او مستقلة عليها لان احتياج الممكن الى
 ما يعطيه الوجود ضرورة فلا يكون علة تامة لنفسه فكان اما
 فاعلا لنفسه وهو حال الوجوب تقدمه او مستقلا عليه
 فيكون جزؤه فاعلا مستقلا وهو ايضا محال كما قدمه وار
 لو لم يتم ذلك لم ينفع العدول من العلة الثانية الى الفاعل
 المستقل لئلا ان العلة التامة لا يجوز ان يتكون عن العمل
 في الممكنات الصرفة على ان الزكي لو ترك الصار ولا حظ في
 العقل بعد الاذكي ذلك مع قطع النظر عن ذلك هذا كلامي
 ملخصا اقول تجزئهم بالعينية المذكورة بمعنى علم حكم
 العقل باستحقاقها لا ينافي في استحقاقها في بعض المرات
 لخصوصيتها بل الحكم بالامكان على الطبيعة للطلقة ايضا
 لا يصري الى جميع افرادها ولا الوضع الحكم بالامكان طبيعة
 اصلا اذ اما ان كل واحد بعض افراده متمنع وكيف يظهر بالملك

الا علام انهم حكم بالامكان كون العلة التامة لمجموع المكونات
 عندهم حكم به وجوب كون فاعلا المستقلا خارجا عن ذات
 الثاني بين العليين بين وعلى هذا فلا احتياجات الثانية لا
 تقوم عليهم اما الاول فلان الجوانب لا يقنعون الى ان
 في صورة يلزم فيها كون الممكن فاعلا لنفسه كما يمكن البسيط
 فان فلا احتياجه الى الفاعل المماثلة ضروري فلا يلزم انفسه
 الجواب لما الثاني فلا وجوب الوجود للتامة في الاحتياج
 الى الفاعل مطلقا لوجوه اما الثالث فانما ينبغي الجوانب
 اذ لم يصلح من المجموع فاعلا له فالاستغناء فيها انما هو لازم
 وجود المجموع بل فاعلا او كون فاعلا لنفسه فاعلا لنفسه
 اعتمد على علمه في فاعله يقدم العلة التامة فنظر لانهم قالوا ولا
 لو تقدمت لزمت مقدم المركب على نفسه بمرتبين لان مجموع
 الاجزاء الذي هو جزء من العلة التامة عين المركب وهذا
 غير تام للماتيل ان مجموع الاجزاء التي علمنا تقدم لا يمكن
 عين المتأخر وايضا المركب من الواجبات المفردة ممكن و
 جميع اجزائه واجب بالضرورة لان الكل المجموع غير الاجزائي فلا
 يلزم ان يكون مجموع المتقدم متقدما ولا مجموع الراجح
 ولا يوجب واجبا بل ان مجموع جميع الاجزاء المادية والمعنوية

لها اعتبار ان اعتبارها مفرد بين وهما بهذا الاعتبار جزء
من العلة التامة واعتبارها على نحو الارتباط المعبر
بينها في الخارج وهما بهذا الاعتبار عين المعلول فان
يقول الارتباط المعتبر في العلول فلا يكون ما فرض مجموع
الاجزاء مجموعا او لا فيكون مجموع الاجزاء عين المعلول باي
اعتبار اخذ فلهذا العمل الارتباط شرط لعينية جميع الاجزاء
للمعلول وان قيل الارتباط انما يتصور في المركب الذي
جزء صورته لا في غيره كجميع المكونات المتسلسلة التي هي اجزاء
محمدة قلنا لا نسلم في مثل ذلك كون مجموع الاجزاء جزء من
العلل التامة بل انما هو عين المعلول لاجزاء ثانيا ان مجموع
الاجزاء والمكونات باسرها ممكن وحقيقة التامة ليس جزء
لاختياره بل حقيقة الاجزاء ولا خارجة عن الخارج فحين
اينكون عينه وهذا هو المقام المشبه ويمكن دفعها بان العلة
التامة لها الجميع هو مجموع علل اجزائها وهي ما فوق
المعلول لاجزاء في الخارج فان مجموع العلول ليس الا اجزاء
متفرقة لمحضت دفعة واحدة جملة فلا فرق بين علل الاجزاء
منفصلة ودعة مجموع اجزاء لا بحسب الملاحظون الملاحظ
بين العلولين بعينه فكذا لا يدخل في جنس التفسير للعلل

الاجزاء العلل قلنا في الاجزاء وتبين نظر لان المجموع متالف
من الوجوه والمعلول لاجزاء من اجزائه في اي توقف
عليه انتهى كلامه مختصرا بقول واحد ان الارتباط قد
سمعت انه من لوازم الصورتية اذ هي الرابطة بين الاجزاء
المادية صفة لها لانه تعالى انه امر اعتباري ليس من شأنه ان
زالا على نفس الاجزاء ولا لكان ذلك الزائد هو الصورتية
ويعود الكلام في انهما طوي يتسلسل وما جعله شرط الكلي
مجموع الاجزاء عين المعلول فلو ان مجموع الاجزاء انما هو
مصلحة المعلولين من حيث الارتباط فلما ان يعتبر داخلها
صلا عليه انه معلول او خارجة وقيل خلف والثاني
يستلزم كون ما هو جزء من مجموع الاجزاء بعينه معلولا
لكن باعتبار حيث يتبين تعديليتين وهو لا بد من وم
اجتماع المتقابلين وما نقل عنه في هذا من ان
هذا الشرط من قبيل قولهم المنة فشرطه في بشرط الاية
لا يعنى الموقوف عليه الخارج حتى يكون الشيء عين نفسه
مستند الى امر خارج لا يفيدها قلنا علل المجموع لا من حيث
الارتباط ايضا ممكن موجه فيكون معلولا لاجزائه واما
منع كون مجموع الاجزاء من العلة التامة في المركب من غير

جزء صوبه فلا سند له والعقل لا يفرق بين المركب
 اذا دل على كونه المجموع جزء وهو انه لو لم يكن كذلك
 لم تكن العلة الثامنة جميع ما يتوقف عليه مسترك لعدم
 ان يعتبر في كل مركب هشة اجتماعية وسماحة خاصة يحصل
 التقاير بين العلة والمعلول باعتبارها لكن التقاير بالخطا
 الاجمالي بالتفصيل لا بد له في الاستكام التي مصادها حال المي
 صوب بحسب الخارج علم اقرب في الربا الى الجديدة وما يات
 من ان جزئية جميع اجزاء شئ لا تقرب جزئية مجموعها
 اعني الكماله ولذا قالوا لا ينبغي تركب العدد القواني من التختا
 فيه مع وحده وحده تها فيه فلا يلزم كون مجموع الاجزاء
 من العلة الثامنة اصلا فبينه ان الحق في التخيير كالحده
 من الاشياء على تقدير دفعي الجزء المصوب عنده و قد مر الكلام
 فيه فتذكر في باب دفع الدليل الثاني الذي سماه اقره التثنية
 فنظرو فيه تام في باوي النظر في النظر في الحقائق كما هو المتكلم
 بالضمين ان من العلم الى العلم ان **ياض علم الهندسة**
 برون اقلدس في الخامس عشر من ثالثة الاصول على ان
 التي بين القطر والمحيط اعظم الحول المسقطة للخطوط لانها تات
 الدلي من قائمة اذ كل قطر من عود على الخط المماس للذات برة

الحادث بين محيط الدائرة والخط المماس لها احد من جميع الحوادث المستقيمة للخطوط فلا
 محالة يكون الزاوية من غير ان كانه محور الغرائ من وجه الوردك

على حرة كما برهن عليه في تلك المقالة و يلزم من ذلك
 انه اذا لم يكن القطر اذ في حركة الخلاف جزئية الخط المماس
 مع ثبات نقطة التماس مجزئ الزاوية بنية و بين المحيط
 اعظم من قائمة من غير ان يصير مثل القائمة لان ايزر لانه
 يتولد من حركة القطر في مسقطه الخطوط اعظم من كافي
 فبانضمها الى الثانية يصير المجموع اعظم من قائمة فيكون
 ان يصير التقار والصغير اعظم من الكثير من غير ان يصير
 مساويا له وهذا هو سبب نظرية الزاوية قال الحق للذي
 لم يحصل اليان من احد علم واقول ان الزاوية عند الحقيتين
 ليست كالبالات بل من الكيفيات المنخفضة بالكميات والنية
 التي هي معروف عنها وهو السطح لا يصير اعظم مما هو كثر
 الا بعد ان يساويه طالما الزاوية القائمة بذكيفة محسنة
 لا يتوجب في هذه الحركة سواء ان لا توجد الصغيرة ولا اليان
 في الحركة من التقسية الى الصواب كذا الزاوية في الحركة من المجموع
 الى الحادة والطفرة انما يلزم من زيادة مقدار صغير على
 كبير من غير ان يساويه هذا يحصل ولا يراه ولا درج ما يصح
 من ابعاده فان اذ ان الطفرة متحققة بالمقادير كالمخرج من آخر
 كلامه فيق عليه ان العقل يحكم باستعمال الطفرة في الحركة من

الهند السد يد الى السقف من غير حصول تغير فيها
 ومن البياض القريب الى السواد من غير خروج كدرة
 فالقطرة انما هو لا يتقال بين حد واحد من غير الوصول
 لحد متوسط بينهما وان ارد ان الزاوية القائمة ليست من
 حدود المسافة التي فيها الحركة المذكورة كما ان البياض ^{المركب}
 ليس من حدود مسافة الحركة من المستقيمة الى السواد ومن
 الموضوعة الى الخلاوة فلك ان تقدر الزاوية القائمة تقع من
 حيز الزاوية متوسط بين نوعي الحدود والمنتهية فلا يكون
 من حدود مسافة الحركة من احدها الى الاخر ^{في} لا تشكل
 وحيث ان احدهما ان يهزم حركة ما للخط المماس الى
 جهة الاخر مع ثبات نقطة التماس فيحصل زاوية اعظم من
 الاخرى من غير ان تتساوى الا بالثاني ان القائمة التي بين
 الخط المماس والقطر متساوية هذا القطر هو من زاوية
 القطر والخط لا انتقال الخط من القاس الى انتقال من غير
 ان تتساوى بالاولا منه جميع الخط الى موضع التماس فحين
 تلك الاصف اعظم منها من غير ان تتساوى بها ومن صعب
 قيل حركة الخط المماس والقطر في تلك الدرجة فليكن خطا
 اخر منطبقا احدهما ان ينجح الحركة وذكر السد والغير اني

بعد ذكر هذه الوجوه كلها ان لا ستارة يعني الى الباقي
 على ما هو بين ترك احدها كذا في مقدار ما نرى في الاخر
 وهذا الزاوية المختلفة الضلعين لها اعتباران اعتبارا الى
 سطح واعبارا الى محيط مستقيم ويستدبر من غير ان يقع
 في طريق تلك الحركة بالاعتبار الذي لا يقطعون الثاني لان
 شيئا من الزاوية المستقيمة للخطين لا يمكن ان تتساوى مختلفة
 الضلعين وكذلك العكس لانه اذا انطبق الضلع المستقيم
 الاخر على المستقيم من الثانية فما ان يقع المستقيم الا
 خرج من الخطين او صار جاعدا او لا يتصور الا انطبق
 به المستقيم والمستدبر فاستمع الاطباق بين الزاويتين
 ايضا وكان المستقيم والمستدبر من غير اختلافان بالمهية
 فكذا الزاويتان وتكون من الخطين بالمهية لا يقع في طريق
 الحركة والاخر فالنقل يد الحركة بحسب المبدأ الخطي مثلا لا
 يساوي مقدرا سطحيا بالعكس فكل فرد من احدى الزاويتين
 ويمكن اذا ترك ضلعه وصل الى الزاوية بالمقدار الذي
 الى الزاوية المتوسطة من افراد ذلك الضلع واما اقران النوع الاخر
 فليست واقعة في مسلك الحركة والاعقوب بين المبدأ والنقطة
 اني يعني شبهة المساواة بين الزاويتين بناء على اختلاف

الموعود استماع الانطلاق بينهما بين المستقيم والمستقيم
 يجب في المساواة بين السطح المستوي والسطح متطابقا
 لانها مختلفان في دعوى قد قرأه اهل المساحة ان سطح الكرة
 يساوي اربعة امثال اعظم دائرة تقع فيها والسطح الواصل
 بين القاعلة والرأس من الخيط المستدير يساوي سطح
 دائرة نصف قطرهما وسط في النسبة بين ضلع الخيط و
 نصف قطر قاعدته و سطح الاسطوانة المستديرة مساوي
 لسطح دائرة نصف قطرها وسط في النسبة بين ارتفاع الاسطوانة
 و سطح قاعدتها ما عدا ان الصدخ ثابت في كل
 الاستاد من ان الاندي والاقص يطابقان بالاشارة الى
 الحقيقة والمجاز على مقدارين مشاركين يكون لهما عدد
 والنسبة بينهما لا محالة وفيه يقف كسبة الواحد الى بعض
 عددا او كسبة بعضها الى بعض وهناك في التي تقف كسبت
 المقادير من قسمة اثنين وكون واحد هما شتملا على الاخر مع
 زيادة وعلى مقدارين غير مشاركين لا يكون بينهما نسبة
 عددية بل جمعية لا يمكن مقايستها بالاعداد والعبير بها
 عنها واما ذلك وان من نوعين مختلفين والمتعارفين ^{في} ان نسبة
 الخط المستقيم باقى الخطوط الواصلة بين نقطتين مع ان
 المستقيم

المستقيم مباين بجميع المستديرات حقيقة لا يقال الا ان يدهى
 المشتمل على الاقص من زيادة فالانديان المذكوران
 يجب شتمال احدهما على الاخر ضرورة لا نقول ازا فخرنا
 دونه واحدة من الدائرة يترك بركة الشجار الى ان تبلغ ^{منه}
 الدائرة يصلح اعظم من القطر بعد ما كانت اصغر منه من
 غير ان نصير مساوية في منى من حدود الحركة فقد ظهر انه
 يجب ان يصير مقدرا اعظم من الاكبر منه من غير ان يسا
 وما ذكرناه من تحقق الاندي في الاكبر من الاكبر من مقدرات
 مختلفتين في دعوى ان كان على الفاعل عليه الحد فثبت من نقي
 وخرج نسبة ما على دية او جمعية بين المستقيم والمستدير
 وكذا بين المستديرات المختلفة الخواص لكى المقدار من
 ونهم ارشيدى على وجود النسب الجمعية بينهما فنصف
 بالمساواة جمعية ودون المساواة وسائر النسب العددية
ففي بحث من وجوه اما ان لا يكون الحكم بالاشارة الى
 الحقيقة والمجاز في الاندي والاقص على الادليل عليه بل الظاهر
 ان الاندي مختلفا هو المشتمل على الاخر فالاشارة على علم من
 الاقص ضمنا لها واحد في اشتمالها بين المتشاركين وفيها
 صنفت لو كان هناك معينان وجب بينهما اماناتنا

مقاومة

فلان حصل اقتداء اشكال الجدا القدرين على الاخر في النسبة لعد
 الخصم بالمشاركين يقتضي ان لا يكون غيرهما من ذات
 النسبة لاصحيه بحيث يشتمل واحد منهما على اخره الضرب في شهاد
 بان كل خطين غير متساويين فالاطول منها يستعمل على الاقص
 مع زيادة كبر المعنى للاطولية الا ذلك فغير المتساويين لا
 يكونان الا واحدهما يستعمل على الاخر اما المتساويان فقد لا
 يكونان كذلك فمسادير على اما ثالثا فلان صريح كلامه
 ان المتساويين لا يكونان الا اجتماعي اى من نوع واحد
 واما غير المتساويين فيكونان من نوعين فغير واحد
 يقتضي ان لا يوجد بهن مقدارين من نوعين تشارك وتسا
 سب على صلا ولا تعرفت تحقق نسبة المساواة في رعيته
 بين مسعين من نوعين مستقي ومستدي وامان بعضا
 فلان ما قاله جاب اليه الا لا بد من السؤل كما لا يخفى
 ومع الاغراض عن ذلك فتعلم ان درجة واحدة وجبر على
 الفرع اعظم من القطوع غير ان تساوية مقادير ان الخط
 الرقيم من حركة الفرع لا يصير مساويا للقطوع فتدعى
 حدود الدوائر يحصل ان المحيط اللين عليه قوس مساوية
 للقطوع فلا يجزى دعوى لا تتجدي بل هو قول بطليموس
 اخرى

اخرى نعم ان نسبة القطر الى المحيط غير معلومة بالتحقيق
 واما العلوم كما بين ارسطيدس في مقاليته في تفسير الدائرة
 انها اعظم من نصفه الواحد الى الثلثة وسبع اعين نصفه سبعة
 الى اثنين وعشرين واصغر من نسبة الواحد الى الثلثة وعشرة
 اجزاء من احد وسبعين واما كان التقادير ليسر لاجلها
 كالنسبة الا على تقديرها وليس بها واما اساسا فلان وجود
 نسبة ما الى جميعته بن مقدارين من نوعين مختلفين على
 ما ذهب اليه ارسطيدس يقتضي جرد ما ليسا في احدهما
 في الاخر واما اساسا فلان القائمة التي بين الخط المماس
 والقطر مركبة من ثلث الى اربعين الثلثين اعلمها احد من
 جميع المواد المستقيمة الخطية والاخرى اعظم من جميعها
 مستقلة عليها جميعا فاشتمال الا لا زيد على الاقص وهو من
 نوعين ضروري ويمكن دفع بعض الابهات بان المماس
 ان الا لا زيد ولا يقص اذا كانا من نوعين فاشتمال الا لا زيد
 على ما ليسا في الا يفتقر هو من نوع الا لا زيد غير لان من
 لا ياتي في ذلك اشتمال الا لا زيد على عين الا يفتقر او على ما ليسا
 الا يفتقر من نوعه والصواب في خبر الجواب عندك
 يقال ان الزاوية سواء كانت تقبل السطح المحب او هيته

x

احداً بغيره فيه على اختلاف القوى لولا ان امتدادها وقيل
 الانقسام في جهة واحدة اعني جهة البعد الى اصل بين ضلعها
 لا في البعد بين ملتقاهما وبرزها فان البنية المابقة في سطح
 مستقيم نظير الخط المستقيم لا السطح فليس في الزوايا بين
 قيعان في سطح مستقيم لا يتصور الا بان كان نظاماً في اطرافها
 على نحو تساوي الخطين المستقيمين فاذا كان ضلعان منها
 مستقيمين واخران مختلفين لا يمكن تساويهما فقد ظهر ان
 لا يمكن ان يوجد في الزوايا المستقيمة الانشاع ما يصاري
 زاوية مختلفة الضلعين فاذا فرضت حركة في الزوايا المتكسرة
 المستقيمة الاصلح كحركة الخط المماس فانما مسافة الحركة
 في هذه الزوايا التي ليس من حفسها من يساوي الزاوية
 المختلفة الضلعين فلا يلزم من عدم حصول ذلك الفرق
 قطرة اصلا واذا فرضت حركة في الزوايا المختلفة الاصلح
 كحركة القطر مع ثبات طرفه الذي عند المحيط الموجبة لحصول
 زوايا مختلفة بل يتولد من المحيط الاين من عدم حصول
 فرق منها يساوي زاوية مستقيمة الخطين قطرة اصلا لعدم
 كون ذلك الفرق في مسافة الحركة اصلا وهذا الجواب
 وان كان هو محصل ما نقله الصد عن الباقر كان لا يرد عليه

ش

شيء مما ذكر فلا عيب على من اخذ بالمثل السابق عند ما صفا
 وضع ما كده صرنا بان يبلغ في عين مجموع الاشكال جليب
 وهو ان القطر المستقيمة ما يقع في اوساط الحركة مثلاً اذا
 كان جسم حار واخر فات فرقك الفاس في مراتب السخنة
 متبدل يامن القيقر الى ان يصير احمر من ذلك الحار السخن
 ان لا يساوي اول ذلك الحار واما اذا تحرك للغاز ابتداء
 في مراتب من السخنة كلها فوق مرتبة كيفية ذلك الحار
 بان لا يكون حاراً في شيء من اجزاء الحركة اصعب من
 كيفية الحار فلا قطرة في ذلك ولا استقامة فيها نحن
 ونحركة القطر في الوجه الاول ابتداء موجبة لمح واثبات
 اكبر من القائمة فالحركة انما هي في مراتب الان واليدية وليس في
 شيء من حد والحركة زاوية اصغر من قائمة فلا قطرة في
 الحركة وحركة الخط المماس ابتداء تحدث زاوية اعظم من
 الزاوية التي بين الخط وبين المحيط فالحركة انما هي في زوايا
 كلها اعظم لانها كانت اصغر فصرارت اعظم من غير انما
 الحد المسألة فلا قطرة فيها ايضا نظر الى ان هذا غير خلاف
 لان اذا فرضت ملاقة للقطر عند المحيط محيطاً معه بل انما
 حادة ومع المحيط بمجادة اخرى ففرق من حركة الوتر الى محيط

في الوجهين الاخيرين ٣

القطر مع ثبات نقطة اللاقاة الى ان يطبق عليه ثم يقع
 فحاجب الزاوية فان الزاوية التي بين الوتر والمحيط تكون
 اصغر من قائمة الزاوية الخطا وحيث اعظم زاوية احد
 من اللذين غير متصلين المساواة في خلاصا فقد وقعت
 الطرفة من الاصغر الى الاعظم فطحا فالرجع هو الجواب
 الذي حرراه **فان قلت** هل ترى ما ذكره الصديق
 ان الخط الفرجاني يكون اصغر من القطر فغير بصيرتكم
 من غير ان يساويه فالظاهر ان الاستحالة في هذه الطرفة
 كما في طرفة الزاوية **قلت** لا اراد الا ان لا يكون
 مستقلا على ان يفرض ان على ما يساويه فكيف يكون قوس
 من المحيط اعظم من القطر غير مستعمل على ما يساويه وما
 الزاوية التي فيها اعظم من قائمة فهي مستقلة على نفس القائمة
 ولا يمكن للقرص الا اعظم لا اشتغال على عين القطر فثبت
 اشتغال على سائر هذه ما عدا هذا واصل عند غيري غير
 وفوق كل ذي علم عليم ثم ان اراد الفصل على ان الزاوية
 به الخط المماس والمحيط المماس جميع الزاوية المستقيمة الخطين
 معطلة فثبت لكل واحد ان الزاوية متعادلة في القيمة هذه
 الزاوية جزء للقائمة التي بها القطر وذلك الخط العمود

عليه

عليه فاما ان يكون امثاله في القائمة متناهية او غير متناهية
 فصا الاول اذا قسمت القائمة الى اقسام من الزاوية بالسوية
 الخطين على ما ازيد من عدة امثال الزاوية المذكورة يحصل
 زاوية مستقيمة الخطين اصغر من الزاوية المذكورة ونقسم
 القائمة الى اقسام باعدة المذكورة ممكن لان كل زاوية مستقيمة
 الخطين يمكن تضييقها بخط مستقيم كما برهن عليه قليلا
 وكل نصف منها زاوية يمكن تضييقها وهكذا الى غير النهاية
 وعلى الثاني يمكن القائمة غير متناهية المقدار ضرورة ان
 كل مقدار يكون امثاله المقدار معين بعدة غير متناهية
 غير متناهية واجابة بعد تبيد مقدمة وهي ان الزاوية
 المذكورة ليس لها قدر يمكن به الخطين المستقيمتان اللتين
 على نقطة ولا يكون مستقلا على هذا المقدار لما بين اقلدس
 انه لا يمكن وقوع خط مستقيم بين النقطتين التوحي
 على قدر يمكن به خط مستقيم ومستدرك لو مستدرك
 واما القائمة فالحال القدران جميعا بان التزايد اما بالعدد
 الاول من قدر القائمة او في الثاني فالحال في الاول
 ليس للزاوية المذكورة هذا الصديق في امثاله في هذه القصة
 من القائمة متناهية او غير متناهية فلا يقال امثال الخط في

السطح متناهية او غير متناهية وعلى الثاني تختار الحامتا
فيه والايام الجدي في هذا المقدار لا يمكن تقسيمها بالثاني
المستقيمة الخطيان اقل من تحقيق المقام ان المقدار يمكن تقسيمه
الجزئية والاولى لانها قسمتة الى السطح والسطوح
الخطوط والخطوط الى المقاطع والخطوط الجوانب لا يمكن
المستقيمة الى جدي المستقيمة متداخلة فيقسم الخط الى اقل من
او ثلثة اوي عددان يليه كل واحد منهما كذلك ولا يمكن ان
يتصور جزء يكون عدله امثاله في الكمية متناهية او يمكن من
غيره مثل من غير معروف على حد بل يجب ان يكون كل جزء معين
يحيث لو اسقط من الكل من اوت متناهية اتمام بالكلية او
بقدر ذلك الجزء اذا تم هذا فنقول القائمة يمكن تقسيمها
خطوط مستقيمة خارجة من ملتقى ضلعيها الى اربعة اجزاء
هامة على احوالها تلك القاديس فتصف او لا وتثلث اقل
ذلك فترسم اجزاءها كذلك وتصل في كل قسم زوايا
مستقيمة الخطيان من جنس القائمة واما الزاوية المتاخمة الضلعيان
اقل من الزاوية الخط الحاصل من الخطوط ثلثيت من جنس القائمة
ولا يمكن اسقاطها منها بحيث لا يفرق بين اوي بقول قولها
ولا يفرق من افراد متعدي من جنس المتخالفة في القائمة فانه اذا

أقل من

اسقطت

اسقطت الزاوية المتخالفة المذكورة من القائمة التي بين المماس
والقطر بقيت زاوية الخط والمماس التي هي اعظم من جميع الزوايا
المستقيمة للخطيان ولا يمكن اسقاط المذكورة من هذه القائمة
الا بان يفرض قوس من محيط اخر ماسمة للقطر على محيطها
منه المحيط الاول للمماس فيقتطع حاد وان احدهما من
جنس المذكورة بين القطر والقوس من الاخرى بين القوسين
فلا يمكن اسقاط المذكورة من هذه القائمة الا ان يفرض
قوسها يحيط مستقيم يكون كالقوس القوسين ويفرض قوس
اخرى بين احد جانبي الخط المماس مستقيمة فحادثان كذلك
ويكون فرض قسمة الثانية منها على ذلك الخط هكذا الوتر
التيامة والحاصل ان المنقضى الى اربعة المذكورة في القائمة انما
يمكن اولا في الجانب الذي يليها من كل ضلع فترسم جنس
كل خط مستقيم يفرض فيها قوسا لا يمكن فرضه في الجانب
متناهية من جنس المذكورة والقائمة الا بفرض اقسام متداخلة
فيها وفرض الزوايا في تلك الاقسام ولعل ان يقال ان فرض
هذه الزوايا الغير المتناهية وكانت متوقفة على تقسيمات
متداخلة لكن يفرض الزوايا غير متداخلة ولا شك ان تلك الزوايا
مقدار مستقيمة في نفسها لانه يمكن قسمتها بحيط مستدير فيها

بين ضاهيهما وان لم تكن محط مستقيم على ما بيننا فليكن
 فقد وجد مقدار معين يكون اسقاط من مقدار عظم منه
 مراد غير متناهية وهو محال لان تضعيف كل مقدار مرتين
 غير متناهية يوجب الاشارة قطعا للدم لان يجب بان
 الزاوية المذكورة لما لم تكن من جنس القائمة كان ضرب افراد
 غير متناهية منها كغير من خطوط غير متناهية في سطح
 او سطوح غير متناهية في حجم كلا استقامة فيه وما يقتضيه
 المقدار بمرات غير متناهية فانما يوجب الاشارة الى الممكن
 اتصال الافراد بعضها ببعض حتى يحصل من مجموعها مقدار
 متصل وانما الزاوية المذكورة ليست كذلك على ما عرفت
 ولقد بقر عهد خفيا وجاها في الزاوية وحقيقة العلم انما
 هو عند رب الدنيا **علم اليقين** مسئلة ذكرها في كل بعض
 اشكالوت فلان الفرق عطا وان قد يحصل حركة مستقيمة
 من حركة كرة في دائرة قطرها يساوي نصف قطر الدائرة
 وحركة الجمل اطراف نصف حركة المحيط فيترك الكعب ويجعل
 على قطر من اطراف الكرة المحيط فالك العلامة قطب المحققين
 في الحقيقة ان من يثبت بان كل حركتين مستقيمتين ساوينا
 لايجب ذلك اذ يقيم السكون على الفلكيات وقد يقال ان

انهم

ايضا انهم ذكر وان ما فيه مبدل ميل مستد يلبس فيه ميل
 مستقيم فلا المحقق الدواني اقول كلاهما مد فوجا لان مدار
 السكون بين الحركتين على نصف الميلين واليحيى هذه الصفة
 ميلان مستقيمان بل يحل مثل الحركة المستقيمة من مركب
 المستد يربطين وتظهر من ذلك ان دفع الشا في ايضا **مسئلة**
 قالوا لا فاق سبعة لان لا فاقا لا عرض له وهو اقرب للاستقامة
 اوله عرض فاما اقرب من الليل الكلي وسادرا ورايه عليه
 وناقص عن تمام او مساو لتمامه وانما ذلك على تمام اقرب من
 تسعين او تسعون ويقتضي الاحكام ولا يصنع الى اعادة لكل
 افق اقرب ويمكن ان يقول بالا فاق قدره العالي ومن الارض
 منهن كما اول بالخاصة باعتبار اختلاف طبقاتها ولا فاق
 بل انما القطر وبعد الاول وكونه القصة الا لا فاق لم تحققة
 بالوجه المساوون بل المعنى منه ولاها تسعة اصطلاحية لا
 حقيقة اذ كانت بين القصة الى ما فوق التسعة وما وها
 ولان اختلاف الا فاق لم يلزم استا لا فاق فجميع الا فاق
 السماوية قال الفاضل من لجان قالوا الموضع التي يخرج منها
 مساو لتمام الليل الكلي فان قطب البروج يقع في ارتفاعه الاعلى
 عما سمت الارض وحسب ينطبق دائرة البروج على الا فاق ويكون

اول الحمل على نقطة المشرق والمغرب على نقطة الجنوب
 والميلان على نقطة المغرب والسرطان على نقطة الشمال
 فاذا نال قطب البروج عن سمت الرأس عن المغرب طلعت
 الستة الشرقية من البروج المبدئية من المدي ودفعت
 الستة الاخري كذلك الى نال انطباق البروج على الاق
 الى التقاطع بالتناصف عند تقاطع الشمال والجنوب ثم
 ياخذ النصف الطالع في الغرب بحيث يستغرق النصف
 الغربي من الاق في مدة دورة واحد لنصف القارب
 في الطول كذلك جميع الدورات هناك معارب لذلك
 النصف ومطالع نقطة كما انه مطالع في زمان مغاير هي
 عليه اشكال لان زوال القطب عن سمت الرأس اذهب الحركة
 وهي في زمان بالضرورة لا بد وان يكون بالديم بروج في نال
 انطباق النقطة على الاق بالديم بروج ايضا في انهم تقاطع
 العظيم على التقاطع وهو حال اقل الاشكال
 بعض في الفرق بين الزمان في بعض ما يتوقف على مروج
 الزمان والديم بروج معنى ما يتوقف على شيا فشيئا او شيئا
 ما يوجد الاول بدون الثاني كما في الحركة التوسعية فان
 التوسعية حاصل بان هو طرف زمان الحركة ولا ينسلك

المسافة بل في أي اوج بعد هو اولاد بين كل ايام من
 زمان وبين كل جدين من مسافة كالان من تركب الزمان
 والمسافة من اجزاء لا يتجزئ وهذا الزمان انما هو زمان
 الحركة والمسافة مسافتها ايضا فقد فرقت حدث التقاطع
 على مروج الزمان مع انه ليس امر متجزئ باحد شيئا فشيئا
 وعلى هذا القياس زوال الان والانيات كالزوال زمانا
 لا تدريجي اذا تحققت هذا فقول زوال الانطباق بل
 الحركة لما كان غير تدريجي لا بد ان يتكثف التقاطع لا على
 التناصف في اول المراتب بل في حد التقاطع التناصفي
 شيئا فشيئا الى المراتب التي هي التقاطع التناصفي يحدث
 بغيره بعد مروج زمان لاننا نحصل بالحركة الزمانية
 وليس مسوقا بالتقاطع الغير التناصفي اصلا كما هو شأن
 مبانية الحرك لحد والمسافة لا يقال على هذا الاكثر الزمان يتكثف
 الغير التدريجي مبدئيا بل قدومه لاننا نقول القديم ما
 لا اول لحد فانه بمعنى ان لا يكون مسوقا بالعدم اصلا واللائم
 في تلك الامور ان لا يكون لها سبب حدث بان يكون هناك
 يكون ظرف الوجود واحد ونما لا يكون حد فانه قبل ذلك
 الاق ولا بعد فيه بعد قيام البرهان على هذا القول والقول

بالطريق والغروب الدفيعين ان يكي ناكذلك بحسب
 لحسن وكذا المراء بتمام الدق هذا كلامه **اقول فيه**
 او لا القول بتوقف الحركة على سيطرة على مرز الزمان كما
 يقتضيه تمثيلها مع كون الزمان الممتد زمان الحركة غير
 معقول فان توقفها على مرز الزمان يقتضي ان لا يكون
 موجودة قبل مرز ذلك الزمان اي في نفس ذلك الزمان
 فلا يكون ذلك الزمان زمان الحركة مع انه كذلك قطعاً
 كما ذكره الاول لا يمكن انما زمان السكون فله يركب الا ان
 الذي فرضناه مبداء زمان الحركة مبداء او خاليا عنها جميعاً
 وكلاهما باطل وان كان التمثيل الى التوسط بناء ان ليس به ^{امور}
 الحركة التوسطية متى تيق عليها معا قبلها فهذا مع الاغتراف
 عن كون خلاف فرضها يتم بمرز الزمان لا يمكن في زمان الحركة
 توقفها كما حصل في البداية او في المنتهى او في مكان
 اصلاً ولكن باطل وثانياً انه القول بشق فسا في الزمان
 نيات الغير الدقة بحجة التقاطع والمباينة على مرز الزمان
 لا يصح ان يكون الزمان يركب والزمن الذي مبداء الانطباع وقتاً
 بل كان اما انطباع في زمان السكون او لا هذا ولا ذلك فهو
 غير معقول وثالثاً ان الظاهر من قول التقاطع انما معنى
 يحدث

يحدث بعبارة انه يحدث دفعة وفي ان فيكون من الانبئات
 لا من الزمانيات وقد صرح بخلافه لان يقال مرادوه
 من ذلك انه ليس حدث التقاطع التام في بان يحدث
 او لا تقاطع غير تام في نفس مرزها صفيها ولو اسقط
 لفظ المرز وقيل ان الزمان ما يتوقف على الزمان لا يركب
 كما الاول لان التوقف على نفس الزمان يتوقف مع
 حركته ويتحقق المقام انهم قالوا حدث الاشياء على ان
 ثلثة حدث في الزمان وحدث في الزمان على غير الانطباع
 عليه بان يوجد في كل جزء من جزء من الحادث وهو متوقف
 الاشياء الدقة بحجة كالمركبة بعض القطع وحدث في الزمان
 لا على غير الانطباع عليه بان يكون الحادث موجوداً في كل
 ان يفرض فيه لا يكون هناك انما هو اقل انات حدثه
 وهذا هو مخرج حدث الزمانيات الغير الدقة بحجة كالمركبة
 التوسطية والحدث ان يثبت في الفعل الثالث بان وجود هذا
 الحادث مستوجب لاجزاء الزمان المفروض حدوثه
 فيه وجب اناته كما مر عليه ويشهد له الزمان ايضا كما مر عليه
 اشكال من وجوه اما ان لا يخلو ان يفرض في ذلك الزمان فهو
 طرّف لبقائه ذلك الحادث لوجوده في الان الذي قبله لا كان

مجموع الزمان طوفاً للحد وفيه ثمان حداثاً وبقايا معاً وهي
 محال وإما تأنيلاً فلأن ذلك الزمان المعروض كونه ظرفاً
 لمجموعة فيه اجزائه متعاقبة ولا شك ان الجزء السابق منه
 احوالاً يكون ظرفاً لمن مجموعه لاستئصال المجموع على اجزائه
 في ظرف لبقائه قطعاً لا لحدوثه فظرف الحدوث الحقيقة
 هو السابق لا عكس ذلك السابق احواله اجزاء كان لكل جزء
 احواله فلا يكون هناك زمان يصلح ان يكون ظرفاً للحدوث وتعللاً
 كما انه ليس هناك ان كذلك فلا يكون حدوثه زمانياً ولا
 احوالاً يمكن دفع الاول بان ظرفية مجموع الزمان من حيث
 حدة المجموعية لا تضاهي لحدوث الحوادث لاين في ظرفية جميع
 الانات الفردية فيه لبقائه بل ولا ظرفية المجموع له باعتبار
 استئصال تلك الانات كاجزائه ولا ظرفية الاجزاء اللاحقة
 منه له ايضا والاستئصال في اجتماع الحدوث والبقا من حيثين
 وانما بان اولوية الجزء بالظرفية من الكل متوقفة على التسوية
 فيه المبنى على الانقسام الفرعي وانما حكم بظرفية الكل با
 النظر الى اتصال الواقع مع ملازمه ولا وثنية وإما تأنيلاً
 فلأن ذلك الحوادث لما كان مجزئاً مستوعباً لجميع اجزائه زماناً
 كان لأن الآتي هو بذلك الزمان ان ابتداء وجوده قطعاً

والحدوث

والحدوث انما هو احواله الوجود فيكون ذلك الاذن ان الحدوث
 ايضا فيكون الحدوث احوالاً زمانياً ويكون وقته زمانياً زمانياً
 الحدوث انما يكون الشيء فيه حادثة موجودة فيكون الاذن
 هو مدلول زمان الوجود ان الحدوث بهذا المعنى غير لازم فان
 اريد بان احواله الوجود هذا المعنى متعاقباً للملازمة وان اريد
 عكسه متعاقباً ان لا يتقدم هو ان الحدوث لا يقال ظرفية
 جميع الزمان لوجوده شيئاً غير تدريجي يستلزم ظرفية ظرفه
 له ان لا يكون الحوادث لاهل من القادة موجبة في طرف
 ارضته وجودها لا تافق لعدم الاستلزام عيني الاستلزام
 للعدم والصاحب ان كان المتأمل بين زمان في العدم السابق
 والموجود هو حد مشترك بينهما يكون ظرف الوجود في الانات
 كالحوادث لاهل من القادة وظرف العدم في الزمانيات الذي
 سرعيت وغيرها وإما المتأمل بين زمان في الوجود والعدم الا
 فانما هو ظرف للعدم مطلقاً قد يتأمل ان الوجود سببه
 زمان في العدم وذلك انما هو ان الزمانيات الفرعية كالن
 صولات والحدود المسافرة والحركات والعلوم انما الوجود
 هذا النوع من احواله الحدوث لتوقفه على العرض وقصته
 من الواقعة الحقيقة والمحدث نفس لان الزمان متعاقباً

٩

يذهب الى الدهر وبعد رجاء ما عرفت هذا فنقول في كلامهم
 في العرض المذكور سؤال عريض لان الحكم بطلوع البروج الستة
 المتدثر من الجدي دفعة وغروب مقابلة لها دفعة حين
 زوال قطب البروج عن سمت الرأس مما لا يجاد يقع لاث
 تحرك القطب بحركة الكل يستلزم تحرك رأس الجدي بها من خط
 عن موضعه الذي كان لجال انطباق المنطقة على الاخر
 اعني نقطة الجنوب وتحرك رأس السرطان عن نقطة الشمال
 مرتفعاً ولا يتصور النصف الاول طلوع ولا للمنتهي غروب
 لا بد في في ولا في اما الاول فلان الانطباق في قطعا
 فلان زوال المستلزم الحركت للقاطح والطلع والغروب
 المذكورين انما يكون بين الاثنين زمان الانطباق في
 ولا تقاطع وذلك في العظيمة محال واما الثاني فلان
 اي زمان يفرض بعد ان الانطباق يكون قد تحرك فيه رأس
 الجدي في الخطاط من الاخر ورأس السرطان في الاربع
 عنده ويكون قد غرقت قوس من اول الجدي وعلقت
 قوس من آخر الجوزة فعاين الطلوع والغروب على
 المتدثرين من رأس السرطان والجدي على ما يدل عليه
 قولهم فخذ النصف الطالع في الغروب والغارب

في الطلوع عن تصور بل الحق انه كاي زوال قطب البروج
 عن المساحة والعظميان عن المقاطعة في أخذ
 رأس الجدي في الخطاط من غير طلوع ورأس السرطان في
 الاربع من غير غروب ويكون الطالع في اي زمان يفرض
 بعد ان الانطباق نصفاً متبدلاً بما دون رأس الجدي
 الغارب نصفاً متبدلاً بما دون رأس السرطان وكانهم
 يتحرك كلهم في ذلك على التقريب والمساواة فلا من اخذ
 عليهم والمساحة زماناً لا يتخذ زماناً فنياً او خطاً **ناحل**
الامر الخفي مسئلة العدد اما تام وهو ما يجيء كسوء
 مساو له كالسنة فان نصفه وثلاثة وسدسه اعني الثلثة
 والاشئين والواحد جدها ستة واما زائد وهو ما يزيد
 كسوء عليه كاثني عشر واما ناقص وهو ما ينقص كسوء
 عنه كالسبعة فانه لا يصح الا السبع قال الحق الذي وقد
 نظمت قاعدة في تحصيل العدد التام فقلت في جيبه
 فخذ اول ضعف ربيع الزيد وكر واحد فهو مضروب اثنان
 تام وربع ناقص زائد ومعا ان يوحى ربع الاربعة
 وهو ما ينقسم الى الاربع الى الواحد كالاشئين ويضعف
 حتى يصير اربعة ويسقط منه واحد يصير ثلثة

وهو فرخ اول لانه لا يوجد له فرخ سوى الواحد ففرخ وب
الثلاثة في الاشياء عدد تام ولو اخذ اربعة يعبر بها
لضعيف ولا سقاط سبعة وهو فرخ اقل ومفرقة
في الاربعة اي في الثمانية والعشرين عدد تام ايضا وفي
خواص التام انه لا يوجد في كل مرتبة من الاحاد والعشرات
وما فوقها الا واحد فليس الا واحد من الالف في العشر
الا الثمانية والعشرون وقس عليه واستخرج بالقاعدة اخرى
ان اوله كان وضع القاعدة التي كونه استنباط لطيف مما بينه
ان اوله سبعة اخرها تسعة من ان اذا جمعت اعداد متوالية على
نسبة الضعف مع الواحد وكان المجموع عددا اول فرخ وب
المجموع في آخر تلك الاعداد حصل عدد تام ولقد اقرض
المحقق في استنباطها فظهر ما في بيت ولكن فيه تعقيد
لا يخفى وقد نظمتها في بيتين فقلت تكن ضعيف فرخ
الزوج وكركن: $\frac{1}{2}$ ان ضعف كركن فرخ اول: $\frac{1}{2}$ ان
اين فرخ ووج الزوج باهم: سبعة تام ان عدد وترت
محصل والحقمة الكلام بالكلام في العدد التام: حاملين
دنه على الاتام: ففضل التام: من انعامه العام: وحاصلين
على رسله الكلام: سيما كل من هو فيهم كالدير التام

وعلم الله واصحابه والتابعين لهم
باحسان: الي يوم القيام

عشتم